This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

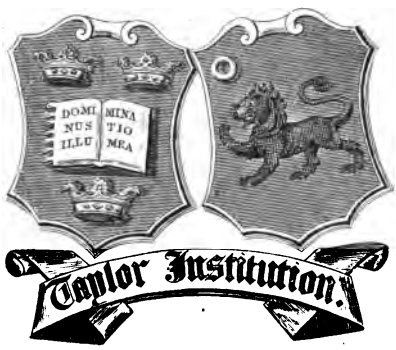
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

161 a. 11



MOSES MENDELSSOHN'S

SCHRIFTEN

ZUR

PHILOSOPHIE, AESTHETIK UND APOLOGETIK.

MIT EINLEITUNGEN, ANMERKUNGEN

UND EINER

BIOGRAPHISCH-HISTORISCHEN CHARAKTERISTIK MENDELSSOHN'S

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. MORITZ BRASCH.

ERSTER BAND.

MIT DEM BILDNISSE MENDELSSOHN'S IN STAHLSTICH.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1880.

MOSES MENDELSSOHN'S

SCHRIFTEN

ZUR

METAPHYSIK UND ETHIK

SOWIE ZUR

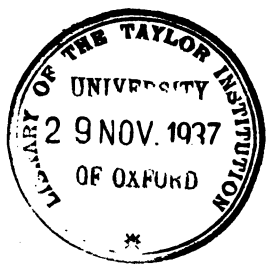
RELIGIONSPHILOSOPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

D^R. MORITZ BRASCH.

LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1880.


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
29 NOV. 1937
OF OXFORD

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Vorwort des Herausgebers VII

Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Bedeutung für die Philosophie und die Literatur des 18. Jahrhunderts IX

I. Gespräche.

Erstes Gespräch 5
Zweites Gespräch 14
Drittes Gespräch 20
Viertes Gespräch 29

II. Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften.

Einleitung 45
Erster Abschnitt: Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Mathematik 49
Zweiter Abschnitt: Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Metaphysik 62
Dritter Abschnitt: Von der Evidenz in den Anfangsgründen der natürlichen Gottesgelahrtheit 73
Vierter Abschnitt: Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre 90

III. Ueber die Wahrscheinlichkeit 105

IV. Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele.

Vorrede 131
Leben und Charakter des Sokrates 134
Erstes Gespräch 159
Zweites Gespräch 195
Drittes Gespräch 218
Anhang 246

V. Von der Unkörperlichkeit der Seele.

Erste Betrachtung. Kann die Materie der Vermögen zu denken besitzen? 265
Zweite Betrachtung. Wenn auch die Materie ihrer Natur nach des Denkens unfähig ist, kann ihr der Allmächtige nicht diese Eigenschaft mittheilen? 268
Dritte Betrachtung. Sollte die Seele nicht mit dem Körper vergehen? u. s. w. 271
Vierte Betrachtung. Ueber einige Gedanken des Herrn d'Alembert, die Spiritualität der Seele betreffend . . . 276

VI. Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes.

Vorwort 299

Seite

Vorerkenntniss von Wahrheit, Schein und Irrthum.

1. Was ist Wahrheit? 302
2. Ursache — Wirkung — Grund — Kraft 310
3. Evidenz der unmittelbaren Erkenntniss; — Vernunfterkenntniss; — Naturerkenntniss 319
4. Wahrheit und Täuschung 326
5. Dasein — Wachen — Träume — Entzückung 334
6. Ideenverbindung — Idealismus 341
7. Fortsetzung. Streit des Idealisten mit dem Dualisten. — Wahrheitstrieb und Billigungstrieb 349

Wissenschaftliche Lehrbegriffe vom Dasein Gottes.

8. Einleitung. Wichtigkeit der Untersuchung. — Ueber das Basedow'sche Principium der Glaubenspflicht. — Axiomata 358
9. Evidenz der reinen, der angewandten Gröfsenlehre. — Vergleichung mit der Evidenz der Beweise vom Dasein Gottes. — Verschiedene Methoden derselben 366
10. Allegorischer Traum. — Vernunft und Gemeinsinn. — Beweisgründe vom Dasein Gottes nach dem Systeme des Idealisten aus unserm eigenen Dasein 370
11. Epikureismus. — Ungefähr. — Zufall. — Reihe von Ursachen und Wirkungen ohne Ende, ohne Anfang. — Fortgang ins unendliche, vorwärts und rückwärts. — Zeitloses, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Fortgang 377
12. Zureichender Grund des Zufälligen im Nothwendigen. — Alles, was ist, ist das Beste. — Alle Gedanken Gottes, insoweit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Wirklichkeit 384
13. Spinozismus. — Pantheismus. — Alles ist Eins und Eins ist Alles. — Widerlegung 392
14. Fortgesetzter Streit mit den Pantheisten. — Annäherung, Vereinigungspunkt mit denselben. — Unschädlichkeit des geläuterten Pantheismus. — Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, insoweit sie practisch sind 402
15. Lessing. — Dessen Verdienst um die Religion der Vernunft. — Seine Gedanken vom geläuterten Pantheismus . . . 413
16. Erläuterung der Begriffe von Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit. — Versuch eines neuen Beweises für das Dasein Gottes aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniss 424
17. Beweisgründe *a priori* vom Dasein eines allervollkommensten, nothwendigen, unabhängigen Wesens 434

Anmerkungen und Zusätze 444

VII. An die Freunde Lessing's 461

VIII. Sache Gottes, oder die gerettete Vorsehung 498

Vorwort des Herausgebers.

Vorliegende neue Ausgabe der philosophischen und ästhetischen Schriften Moses Mendelssohn's, zu denen noch diejenigen hinzugefügt wurden, welche er zur Vertheidigung der Juden schrieb, und die wir daher die apologetischen genannt haben, verdankt ihre Entstehung der Ueberzeugung, dass diese Schriften eines ebenso klaren als edlen Geistes weder ihrem Inhalte noch ihrer Form nach die Vergessenheit verdienen, der sie jetzt verfallen zu sein scheinen. Sie theilen dieses Schicksal mit einer Reihe anderer, wenn auch minder inhaltsvoller populärphilosophischer Werke des 18. Jahrhunderts, die immerhin für die Fortentwickelung der deutschen Cultur, Literatur und Sprache von Werth einst waren.

Ueber die Bedeutung Mendelssohn's haben wir uns in der nachfolgenden Lebensskizze ausführlich ausgesprochen und bleibt uns nur noch übrig, hier über die Art der Auswahl und der Aufeinanderfolge, die wir bei dieser neuen Ausgabe seiner Schriften getroffen haben, einige Worte hinzuzufügen.

Dass wir aufser den gröfsern Schriften metaphysischen, ethischen und ästhetischen Inhalts auch noch eine Anzahl kleinerer mit aufgenommen, geschah desshalb, weil diese bald gröfsern bald kleinern Aufsätze meist philosophisch sehr gehaltvoll sind und darin, allerdings im Leibniz'schen Sinne, in geistvoller Weise, oft Probleme behandelt sind, die man jetzt etwa philosophische Zeitfragen nennen würde. Freilich durften wir die Anzahl dieser Essays nicht zu sehr ausdehnen, und haben uns daher z. B. bei den kritischen Abhandlungen und Beiträgen Mendelssohn's zur „*Bibliothek der schönen Wissenschaften*", den „*Literaturbriefen*" und der „*Allgemeinen deutschen Bibliothek*" auf eine möglichst kleine Auswahl beschränkt.

Einiges Bedenken machte die Art der Anordnung, wenn wir nicht rein chronologisch verfahren wollten. Es kam uns darauf an, in der Aufeinanderfolge der Schriften nach sachlichen Gesichtspunkten zu ver-

fahren. Obgleich dieses desshalb seine Schwierigkeiten hatte, weil der ganze Charakter des MENDELSSOHN'schen Philosophirens jede Eintheilung seiner Werke nach bestimmten philosophischen Disciplinen fast ganz ausschliefst, glaubten wir doch der bessern systematischen Gliederung wegen die innegehaltene Anordnung der chronologischen vorziehen zu müssen.

Die den einzelnen Schriften vorangeschickten Einleitungen und Vorbemerkungen sollen dem Leser Inhalt und Gedankengang derselben vermitteln und so zu einem Urtheile über ihren speculativen Werth führen, während die hier und dort hinzugefügten Noten der sachlichen oder historischen Erläuterung einzelner Stellen dienen. Die biographisch-historische Charakteristik, die diesen ersten Band einleitet, ist bestrebt, ein Bild von dem äufsern und innern Entwickelungsgange, wie von der schriftstellerischen und persönlichen Individualität unsers Philosophen zu entwerfen. Wir hoffen, dass durch die umfangreiche Benutzung seines interessanten Briefwechsels dieses Lebensbild an Frische und Lebendigkeit gewonnen hat.

Gewisse veraltete Ausdrücke, welche dem jetzigen philosophischen Sprachgebrauche bereits ganz entgegen sind, glaubte der Herausgeber durch modernere Wortformen ersetzen zu müssen, ohne zu fürchten, hierdurch die Pietät gegen MENDELSSOHN zu verletzen. Nur in dem mitgetheilten Briefwechsel mit BONNET und dem Erbprinzen von Braunschweig wurde hiervon eine Ausnahme gemacht, und die ursprüngliche Schreibweise beibehalten, um dem Zeitcharakter dieser Briefe auch formell nicht zu nahe zu treten.

Ein nicht unwichtiger Punkt war bei dieser neuen Ausgabe die Herstellung eines typographisch möglichst correcten Textes. Die bisherigen Ausgaben liefsen in dieser Beziehung leider sehr viel zu wünschen übrig. Wir glaubten in Uebereinstimmung mit dem Herrn Verleger hierdurch wie durch eine würdige äufsere Ausstattung dem grofsen deutschen Schriftsteller eine dringende Ehrenschuld abtragen zu sollen.

Leipzig, im October 1880.

Dr. Moritz Brasch.

„In welcher glückseligen Welt würde wir leben, wenn alle Menschen die Wahrheiten anerkennen und ausübten, die die besten Geister und die besten Herzen gemeinsam haben.“

Moses Mendelssohn

(an Charles Bonnet, 9 Febr. 1770.)

Verlag von Leopold Voss in Leipzig.

Moses M[illegible]

Sein Leben und seine [illegible]
und die Literatur [illegible]

Popularphilosophie, religiöse Aufklärung [illegible] in Deutschland im 18. Jahrh[illegible]

Die deutsche Popularphilosophie [illegible] kennzeichnet sich durch ihre [illegible] der Cultur- und Aufklärungsbestrebungen [illegible] diese Philosophie, abgesehen von [illegible] verwandten Richtungen der französischen [illegible] Aufklärer auf sie ausübten, ihrem wesentlichen [illegible] Gedankenkreis GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ [illegible] anlehnte, so hatte sie mit dem erstern das gemeinsam, dass sie selten ihre Anschauungen zu einem geschlossenen philosophischen Systeme zusammenfasste. Denn die wenigen wirklichen Systematiker dieser Schule, wie der noch ganz starre Wolfianer [illegible], der Begründer der philosophischen Aesthetik ALEXANDER BAUMGARTEN, und der scharfsinnige Logiker LAMBERT, können, abgesehen davon, dass ihnen der Gedanke, durch Popularisirung der Philosophie die allgemeine Bildung und Cultur ihrer Zeit [illegible] fern, vollständig fern lag, schon wegen der Form ihrer m[illegible] geschriebenen Lehrbücher und Compendien zur [illegible]

Moses Mendelssohn.

Sein Leben und seine Bedeutung für die Philosophie und die Literatur des 18. Jahrhunderts.

„Enthousiasmé de la recherche des vérités metaphysiques, PLATON lui prêta sa plume; et la critique de LESSING contribua sans doute à lui faire donner à la langue allemande toute la correction et l'harmonie, qui le rendirent l'un des premiers classiques de son pays."

Art. *Mendelssohn*
in der *„Biographie universelle."*

Popularphilosophie, religiöse Aufklärung und Humanitätsideal in Deutschland im 18. Jahrhundert.

Die deutsche Popularphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts kennzeichnet sich durch ihre ganz bestimmte Stellung innerhalb der Cultur- und Aufklärungsbestrebungen dieser Zeit. So wie sich diese Philosophie, abgesehen von den Einwirkungen, welche die verwandten Richtungen der französischen und der englischen Freidenker auf sie ausübten, ihrem wesentlichen Inhalte nach an den Gedankenkreis GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ' und CHRISTIAN WOLF's anlehnte, so hatte sie mit dem erstern das gemeinsam, dass sie selten ihre Anschauungen zu einem geschlossenen philosophischen Systeme zusammenfasste. Denn die wenigen wirklichen Systematiker dieser Schule, wie der noch ganz starre Wolfianer BILFINGER, der Begründer der philosophischen Aesthetik ALEXANDER BAUMGARTEN, und der scharfsinnige Logiker LAMBERT, können, abgesehen davon, dass ihnen der Gedanke, durch Popularisirung der Philosophie die allgemeine Bildung und Cultur ihrer Zeit zu fördern, vollständig fern lag, schon wegen der Form ihrer meist lateinisch geschriebenen Lehrbücher und Compendien zur „deutschen

Popularphilosophie“ nicht gezählt werden. Vielmehr sind fast alle eigentlichen Vertreter dieser popularphilosophischen Richtung auch darin ihrem Meister ähnlich, dass ihre Speculationen mehr gelegentlicher Natur sind, aber auch mehr den practischen Theilen der Philosophie angehören. So sind es vorzugsweise die ethischen, religionsphilosophischen und ästhetischen Gebiete, innerhalb deren sie sich bewegen. Bei weitem tritt das metaphysische, naturphilosophische und erkenntnisstheoretische Moment in den Hintergrund; auch die psychologischen Forschungen gehören zu den weniger bevorzugten, oder wo psychologische Analysen vorgenommen werden, geschieht es doch auf rein empirischem Wege als „Erfahrungsseelenlehre“ (hierher gehören die Schriften von Tetens, Meiners, Moritz u. a.), meist indess behufs Erklärung der sogenannten moralischen und ästhetischen Empfindungen, welche beiden Gebiete noch selten getrennt von einander behandelt werden. In den hervorragendsten philosophischen Schriften dieser Periode sehen wir daher das Bestreben vorherrschen, die das eigentliche menschliche Leben, insbesondere seine ethisch-religiöse Seite betreffenden Probleme zum Gegenstande der Betrachtungen zu machen. Aber ähnlich, wie gleichzeitig in Frankreich, wo insbesondere die sogenannten Encyklopädisten an der Aufhellung der Jahrhunderts arbeiteten, fast keine Seite des practischen Lebens übergangen wird, ohne dem Versuche philosophischer Lösung unterworfen zu werden, so sollte auch im Sinne der deutschen Aufklärungsphilosophie die Speculation die Aufgabe haben, das Leben selbst des Einzelnen, des Staates und des ganzen Menschengeschlechts zu begreifen und dasselbe nach den Forderungen einer geläuterten Vernunfterkenntniss zu gestalten.

Neben den ethisch-religiösen sind es daher die rechtsphilosophischen, dann aber auch die geschichtsphilosophischen Fragen, denen man sich zuwendet, da man nicht nur die Begriffe von Staat, Recht und Gesellschaft klarstellen will, sondern auch das Bild von der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit gewissermafsen als das eines höhern geistigen Organismus diesen ethisch-rechtsphilosophischen Ideen entsprechend entwerfen möchte. Hier sind desshalb schon die Anfänge einer philosophischen Behandlung der

Geschichte, d. h. der besondern Wissenschaft der „Philosophie der Geschichte" zu suchen, wie sie in den moralisirenden Versuchen von ISELIN, in der teleologischen Geschichtsbetrachtung von THOMAS ABBT und besonders LESSING's, sowie in der politisirenden Tendenz JUSTUS MÖSER's hervortreten.

Was aber diese gesammten philosophischen Bestrebungen besonders kennzeichnet und ihnen ihren hervorragend culturhistorischen Charakter für alle Zeiten giebt, ist ihre practisch-sittliche, philanthropische und humanitäre Tendenz. Alles philosophische Forschen und Erkennen sollte ein ethisches Ziel haben: sei es die Veredlung und sittliche Läuterung des Einzelnen, oder die nach den Vernunftidealen zu vollziehende Umgestaltung des staatlichen und gesellschaftlichen Verbands der Menschen. Der Kern dieser Anschauung jedoch und das Ziel der Bestrebungen dieser ganzen Zeit ist die auf Theismus begründete Humanität und Toleranz.

Weit entfernt die vorhandenen Differenzen in den Religionen zu betonen, suchte der mit der Popularphilosophie Hand in Hand gehende theologische Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts vielmehr unter Zurückdrängung alles rein Dogmatischen überall das den verschiedenen Confessionen Gemeinsame, d. h. den sittlichen Gehalt derselben, in den Vordergrund zu stellen, und den menschlichen Werth jedes Religionsbekenntnisses mit dem Maſsstabe des Sittlichen zu messen. Denn hatte der Theismus der deutschen Popularphilosophie jedes Extrem in der Bekämpfung der hergebrachten religiösen Dogmen vermieden, und manche seiner Vertreter sogar die Wirklichkeit und Möglichkeit einer Offenbarung anerkannt, soweit sie sich mit Forderungen der natürlichen Vernunftreligion vereinbaren lässt[1], so tritt er für religiöse Gewissensfreiheit und Toleranz mit um so entschiedenerer Thatkraft in die Schranken. RESEWITZ, ein Freund MENDELSSOHN's und zugleich einer der energischsten Mitkämpfer aus jenem Kreise, schreibt in der *„Allgemeinen deutschen Bibliothek"* (Jahrg. 1778, Bd. 8): „Wir wollen der Intoleranz, diesem Ungeheuer, das alle Religion vertilgt, entgegengehen; wir wollen Meinungen, Vorurtheile und Aberglauben,

[1] Vgl. CHRISTIAN GARVE, *Vermischte Aufsätze.* Bd. 2, S. 225 fg.

welche nach unserer Einsicht dem wahren Christenthume schädlich sind, zu vertilgen suchen; wir wollen auf das verschiedene Gewicht theologischer Lehrsätze aufmerksam machen; wir wollen die Uebereinstimmung unserer Glaubenslehre mit der menschlichen Natur in's Licht setzen." Und wenn NICOLAI gesteht (*Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz.* Bd. 6, Vorrede), dass es das Ziel aller seiner literarischen Bestrebungen gewesen sei, kirchlichen und hierarchischen Despotismus, Bigotterie und Aberglauben zu bedrücken und für die Vertheidigung der Rechte der Vernunft und der Gewissensfreiheit einzutreten, so wird man dieses nicht nur glauben, sondern dieses Bekenntniss des zwar vielgeschmähten, aber doch sehr einflussreichen Mannes als das bündige Programm der ganzen Zeit bezeichnen können.

So wurde der fruchtbare Boden geschaffen, aus welchem LESSING die höchste poetisch-ethische Blüthe der deutschen Literatur, das dichterische Evangelium der Toleranz und der Menschenliebe, seinen *„Nathan"*, erspriefsen lassen konnte. Es ist einleuchtend, dass die Wirkungen jener Popularphilosophie weit aus dem engern Bereiche einer eigentlichen Geschichte der philosophischen Ideen hinausreichen und der allgemeinern Betrachtung der literarischen und culturhistorischen Entwickelung des deutschen Geistes unterstellt werden müssen. Eine solche mehr ihren culturhistorischen Folgen nachgehende Betrachtung der deutschen Popularphilosophie müsste freilich nach drei Richtungen hin jene Fortwirkungen verfolgen: die rein wissenschaftlichen, die ästhetisch-literarischen und religiös-sittlichen. Insbesondere würde in letzterer Hinsicht der Nachweis zu führen sein, wie der Kampf gegen Orthodoxie und Kirchenthum in seinen Motiven und Folgen ein tief ethischer war; denn je geringer man den rein menschlichen Werth der überlieferten Dogmen und Satzungen achtete, desto höher stellte man die ewigen Gesetze des sittlichen Lebens. Dieser Kampf des Rationalismus gegen die Orthodoxie jedoch wäre nach seinem dreifachen Ziele darzustellen: Unabhängigkeit der natürlichen Sittenlehre gegen die Einsprüche des Kirchenglaubens, wissenschaftliche Entwickelung der Gesetze und Normen dieser Sittenlehre selbst, und Reform des Lebens, der Sitten und der Zustände nach Mafsgabe der auf wissenschaftlicher

Basis begründeten Morallehre. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die geistigen Umwälzungen, die die deutsche Popularphilosophie nach allen den angedeuteten Richtungen hin angestrebt und vollzogen hat, weiter zu verfolgen. Die Verdienste solcher Männer, wie NICOLAI, EBERHARD, RESEWITZ, GARVE, ENGEL, SULZER, THOMAS ABBT, STEINBART u. a., die man jetzt mit dem halb ironischen Titel „Aufklärer" zu bezeichnen pflegt, werden von den Gebildeten unserer Zeit wenig gewürdigt, und auch von den Culturhistorikern vielfach unterschätzt. Neben den überragenden Gestalten auf ästhetisch-literarischem Gebiete, LESSING und WINCKELMANN, haben freilich die matten Physionomieen jener genannten Schriftsteller kaum noch einen tiefern Eindruck hinterlassen. Dauernder und lebhafter jedoch haftet das Gedächtniss der Nachwelt an dem merkwürdigen und sympathischen Bilde eines Mannes, der wie wenige der genannten in vieler Beziehung ein geistiger Repräsentant jener Zeit war. Dieser Mann ist MOSES MENDELSSOHN.

Nach drei Richtungen hin sind die Verdienste MENDELSSOHN's von historischer Tragweite gewesen. Als Popularphilosoph ist er in die Reihe derjenigen Denker des achtzehnten Jahrhunderts zu stellen, welche die LEIBNIZ-WOLF'sche Philosophie aus dem Banne starrer systematischer Geschlossenheit zu befreien suchten und ihre Resultate in leichtflüssiger und allgemein verständlicher Form einem gröfsern Kreise von Gebildeten zugänglicher machten. Was aber MENDELSSOHN über die meisten popularphilosophischen Schriftsteller seiner Zeit weit hinaushebt und ihm einen dauernden Platz in der Geschichte der deutschen Nationalliteratur sichert, ist der Umstand, dass er als einer der Schöpfer unserer deutschen classischen Prosa betrachtet werden muss. Neben LESSING und WINCKELMANN war er es, der zur Ausbildung einer deutschen Prosa das meiste beigetragen hat. Noch niemals war vor ihm in Deutschland in so klarer, fliefsender und abgerundeter Sprache über philosophische und ästhetische Fragen geschrieben worden, so dass ihm mit Recht seine Zeitgenossen den Namen des „deutschen Plato" beigelegt haben. Endlich ist hier noch seine reformatorische Wirksamkeit unter seinen jüdischen Glaubensgenossen hervorzuheben. Es ist sein unvergängliches Verdienst, dieselben für

die deutsche Bildung und Cultur zugänglich gemacht und hierdurch nicht nur in ihrem religiös-sittlichen und social-politischen Zustande die gröfste geschichtliche Umwälzung, die sie seit tausend Jahren erfahren, hervorgebracht, sondern auch der deutschen Nation damit ein höchst thätiges und ausdauerndes Element der Culturentwickelung zugeführt zu haben. Jede einigermafsen erschöpfende Biographie MENDELSSOHN's muss, will sie der historischen Bedeutung desselben gerecht werden, das Leben des Philosophen nach dieser seiner dreifachen Wirksamkeit darzustellen suchen.[1]

Erste philosophische und ästhetisch-kritische Periode.

MOSES MENDELSSOHN wurde am 6. September 1729 in Dessau von jüdischen Aeltern geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater, der Elementarlehrer der dortigen jüdischen Gemeinde war, und wurde dann Schüler des Dessauer Rabbiner DAVID FRÄNKEL, der den hochbegabten Knaben in das Studium der Bibel und deren Commentatoren, sowie in das des Talmud einführte. Schon früh wurde er mit den religionsphilosophischen Schriften der Juden bekannt, und in dieser Hinsicht war es be-

[1] Vgl. aufser den kurzen Darstellungen in allgemeinen historischen Werken (insbesondere denen von HETTNER, DANZEL, JOST und GRÄTZ) die biographische Einleitung, welche Professor B. G. MENDELSSOHN der Gesammtausgabe der Schriften seines grofsen Ahnen (7 Bde., Leipzig 1843—45) vorangeschickt. In Bezug auf Fülle und Reichhaltigkeit des biographischen Materials und umsichtige Sorgfalt in Benutzung desselben steht KAYSERLING's pietätsvolle, hier und da jedoch etwas zu panegyrische Biographie MENDELSSOHN's noch immer unübertroffen da. Eine besondere Ausgabe des *„Phädon"* und des *„Jerusalem"* hat A. BODECK (Leipzig 1869) veranstaltet und dieselbe mit einer in warmem Tone gehaltenen biographischen Studie versehen. Auch der Veranstalter dieser vorliegenden Ausgabe hat seiner Sammlung von *„Lichtstrahlen aus Mendelssohn's philosophischen Schriften und Briefen"* (Leipzig 1875) eine literarhistorische Charakteristik des Philosophen vorangeschickt. Das neuerdings von L. FÜRST und A. BODECK herausgegebene *„Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch"* (Leipzig 1879) enthält ebenfalls manche werthvolle Beiträge zur Würdigung des Lebens und des Wirkens unsers Schriftstellers.

sonders das berühmte Werk des MAIMONIDES: *„More Newochim"*, d. h. „der Führer der Irrenden", welches den Jüngling in hohem Grade fesselte. Es ist unzweifelhaft, dass diese Maimonideische Schrift, in der die Aristotelische Philosophie mit der jüdischen Offenbarungslehre zu einer eigenthümlichen Verschmelzung gelangt, in MENDELSSOHN jenen philosophischen Trieb und jenen tief eindringenden und zugleich scharf unterscheidenden logischen Sinn geweckt hat, die ihn später in seinen metaphysischen und ästhetischen Untersuchungen so ausgezeichnet haben. Im Jahre 1742 verliefs der kaum 13jährige Knabe das Aelternhaus und begab sich nach Berlin, um daselbst weitere Ausbildung zu suchen. War ja doch der Rabbiner FRÄNKEL kurz vorher nach Berlin von der dortigen Gemeinde berufen worden, so dass MENDELSSOHN an seinem frühern Lehrer eine Stütze zu finden hoffte. Aber hier in Berlin hatte der ganz mittellose Jüngling mit materieller Noth noch lange zu kämpfen, ehe er in dem jüdischen Arzte Dr. KISCH und in Dr. GUMPERZ zwei Gönner fand, die sich seiner materiell und geistig annahmen. Von nun an ergab er sich dem eifrigsten Studium der Sprachen und Wissenschaften, vor allem der Mathematik und der Philosophie, so dass er bald philosophische Autoren mit vollem Verständniss zu lesen verstand. Der erste Schriftsteller nach dieser Richtung war der englische Philosoph JOHN LOCKE, dessen Schriften, insbesondere seinen *„Versuch über den menschlichen Verstand"*, er in lateinischer Uebersetzung las. Dieser Umstand ist für die spätere Entwickelung MENDELSSOHN's von grofser Wichtigkeit; denn wie sehr es auch wesentlich die LEIBNIZ-WOLF'sche Speculation war, innerhalb deren Grenzen sein späteres Denken sich bewegte, so blieb doch von dem LOCKE'schen Sensualismus so manche Spur in ihm zurück. Auch mit der Philosophie der Alten, mit PLATO, ARISTOTELES und CICERO, die erstern beiden freilich nur in lateinischen Uebersetzungen, beschäftigte er sich eifrig.

Im Jahre 1750 trat ein Wendepunkt im äufsern Leben unsers jungen Denkers ein. Er hatte sich in kurzer Zeit eine tüchtige sprachliche und wissenschaftliche Bildung angeeignet, so dass er in das Haus eines wohlhabenden Seidenfabrikanten, ISAAK BERN-

HARD, als Hauslehrer eintreten konnte. Diese Stellung verwandelte sich jedoch schon 1754 in die eines Buchhalters des ausgedehnten Geschäfts, dem sich von nun ab MENDELSSOHN mit Eifer und Pflichttreue widmete. Nichtsdestoweniger blieb ihm immer noch Zeit genug, sich philosophischen und literarischen Arbeiten in sehr ausgedehntem Maſse hinzugeben. Aufserordentlich wichtig wurde es für MENDELSSOHN, dass er in dem letztgenannten Jahre (1754) durch Vermittelung des Dr. GUMPERZ die Bekanntschaft LESSING's machte, die sich später zu jenem so hohen Grade geistiger Intimität steigerte, dass die bis zum Tode beider währende Freundschaft dieser Männer zu den fruchtbringendsten Seelengemeinschaften unserer Literatur zählt. LESSING spricht sich über seine neue Bekanntschaft in einem Briefe an MICHAELIS (vom 16. Oct. 1754) in folgender Weise aus: ..... „Er ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen und zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung in Sprachen, Mathematik, in der Weltweisheit und in der Poesie eine groſse Stärke erlangt hat; ich sehe ihn im Voraus als die Ehre seiner Nation an. Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist lässt mich ihn im Voraus als zweiten SPINOZA betrachten.“ Von LESSING angeregt widmete er sich mit Eifer und Erfolg der Lectüre der französischen und englischen Schriftsteller jener Zeit. Auch die Bekanntschaft FRIEDRICH NICOLAI's wurde für ihn sehr wichtig; denn dieser rührige und einflussreiche Kritiker war es, der den jungen Philosophen eigentlich erst in die Berliner literarischen Kreise einführte, und seinen Sinn der zeitgenössischen schönen Literatur zuwandte. So schreibt MENDELSSOHN über ihn: „Ich ward bald mit diesem in der höchsten Bedeutung des Wortes edlen und vortrefflichen Manne genauer bekannt und in wenigen Monaten wurden wir Freunde“, und in einem Briefe an LESSING nach Leipzig (vom 2. August 1756): „Ich besuche Herrn NICOLAI sehr oft in seinem Garten. (Ich liebe ihn wirklich, theuerster Freund, und ich glaube, dass unsere Freundschaft noch dabei gewinnen muss, weil ich in ihm Ihren wahren Freund liebe.) Wir lesen Gedichte. Herr NICOLAI liest mir seine eigenen Ausarbeitungen vor, ich sitze auf meinem kritischen Richterstuhl, bewundere, lache, billige, tadle bis der Abend

hereinbricht. Ich bekomme einen ziemlichen Ansatz von einem *bel-esprit*" u. s. w. Wohl auch durch NICOLAI wurde er in den literarisch-wissenschaftlichen Kreis eingeführt, der unter dem geselligen Ausdrucke, das „Gelehrte Kaffeehaus", bekannt war. Durch MÜCHLER begründet, bildete diese aus etwa 100 Personen bestehende literarische Gesellschaft einen zwanglosen, aber geschlossenen Club, zu dem u. a. EULER, AEPINUS, JACOBI, NICOLAI, GUMPERZ, RESEWITZ u. a. gehörten. Hier hatte auch MENDELSSOHN seine Abhandlung: *„Ueber die Wahrscheinlichkeit"* (vgl. Bd. I, S. 107 fg.) zuerst durch Vorlesen bekannt gemacht. Bald wurde er (1755) auch Mitarbeiter an der *„Bibliothek der schönen Wissenschaften"*, jener später so bedeutend gewordenen Zeitschrift, die eine Zeit lang das tonangebende Wort in Bezug auf künstlerischen und literarischen Geschmack führte.

Die Reihe der philosophischen Arbeiten MENDELSSOHN's eröffnen seine philosophischen *„Gespräche"* (1755). LESSING hatte das Manuscript, das ihm der neue Freund zur Lectüre und Prüfung übergeben hatte, ohne Wissen des letztern drucken lassen. Hier ist freilich noch ein seltsames Ringen seines Geistes bemerkbar. Ein Chaos philosophischer Meinungen wogt noch hin und her, und nirgends ist ein fester Standpunkt sichtbar. Insbesondere sind es SPINOZA und LEIBNIZ, deren Schriften er gelesen hatte, und deren entgegengesetzte metaphysische Principien hier noch im Kampfe liegen. MENDELSSOHN's Streben geht indess dahin, LEIBNIZ' „prästabilirte Harmonie" mit der Lehre SPINOZA's zu vereinbaren, ein Bestreben, das damals ganz LESSING's Beifall hatte, später jedoch bei der von MENDELSSOHN unternommenen Umarbeitung der *Gespräche* (1761) auf den entschiedenen Widerspruch des Freundes stieſs, der freilich zu dieser Zeit tiefer in das Wesen des Spinozismus eingedrungen war (Brief an MENDELSSOHN vom 17. April 1763).

Doch schon in der zweiten, in demselben Jahre anonym veröffentlichten Arbeit: *„Pope, ein Metaphysiker"*, an deren Ausarbeitung LESSING nicht geringen Antheil hatte, und welche durch eine von der Berliner Akademie für das Jahr 1753 gestellte Preisaufgabe veranlasst worden war, bekennt sich MENDELSSOHN ganz

zur LEIBNIZ'schen Weltanschauung, deren „Lehre von der besten Welt" er hier gegen gewisse Verwechselungen mit POPE's Weltansichten mit grofsem Scharfsinne vertheidigt. Vor allem protestirte er gegen die ganze Fragestellung der von der Akademie gestellten Aufgabe: „Untersuchung des POPE'schen Systems, welches in dem Satze *‚All is right'* enthalten ist." Unzweifelhaft lag hier ein unter dieser Form versteckter Angriff vor, den die Herren VON MAUPERTUIS, VON PRÉMONTVAL, und die andern tonangebenden Namen der Akademie gegen die Alleinherrschaft LEIBNIZ' unternahmen. Aber MENDELSSOHN und LESSING perhorresciren überhaupt den Gedanken eines „Systems" POPE's, dem die Qualification eines wirklichen Philosophen abgesprochen wird, da seine Hauptbedeutung doch nur wesentlich eine poetisch-literarische sei. Dieses giebt zu feinsinniger Untersuchung des Unterschieds und der Grenzen der Poesie und der Philosophie, sowie zu einer Zurückweisung der vielfach herrschenden unnatürlichen Vermischung beider Gebiete Anlass.

Waren schon in den genannten Schriften Spuren der eigenthümlichen MENDELSSOHN'schen Schreibart bemerkbar, jener Mischung eindringendsten Scharfsinns und durchsichtigster Klarheit des Gedankens, zu denen besonders in der Polemik oft eine feine Ironie kam, so treten diese Vorzüge in den *„Briefen über die Empfindungen"* noch weit sichtbarer an's Tageslicht. Hier liegen aber auch schon die Resultate eines gereiftern und selbständigern Denkens vor. Diese Briefe, deren wesentlicher Inhalt aus ästhetisch-psychologischen Entwickelungen und Erörterungen besteht, lehnen sich allerdings principiell an die BAUMGARTEN'sche Aesthetik, die erste systematische Bearbeitung dieser „Wissenschaft vom Schönen", an, sind aber durch ihre vielfache Bezugnahme auf die Literaturproducte jener Zeit gewissermafsen der Ausgangspunkt der ästhetisch-philosophischen Kritik in Deutschland geworden. Wir haben eine speciellere Inhaltsanalyse dieser wie der übrigen gröfsern ästhetischen Arbeiten MENDELSSOHN's (*„Rhapsodie"*, *„Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften"* und *„Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften"*) in unserer „Einleitung" Band II, S. 3 gegeben. Man wird den Werth

dieser Arbeiten für die wissenschaftliche Fortentwickelung der ästhetischen Begriffe genügend würdigen können, wenn man sie mit jenem grundlegenden Werke, welches die Aesthetik als Wissenschaft erst geschaffen, und das etwa gleichzeitig mit den MENDELSSOHN'schen Abhandlungen erschien, mit ALEXANDER BAUMGARTEN's *„Aesthetica acroamatica"* (2 Bde., 1750—58) vergleicht. Hier wie dort freilich ebenderselbe Ausgangspunkt, der sich auf den LEIBNIZ'schen Gedanken stützt, dass die Schönheit die Vollkommenheit der sinnlichen Wahrnehmung sei, wie Wahrheit nichts anderes als logische, und Güte moralische Vollkommenheit bedeute. Aber während BAUMGARTEN seine *„Aesthetica"* schuf, um im Anschlusse an die WOLF'sche Lehre zu einer Wissenschaft zu gelangen, die sich ähnlich zum „niedern Erkenntnissvermögen" verhielte, wie etwa die Logik zum „höhern Erkenntnissvermögen", also um gewissermafsen einem systematisch-methodologischen Interesse seiner Philosophie zu genügen, stofsen wir bei MENDELSSOHN auf ganz andere Motive, die ihn zur Untersuchung und Zergliederung ästhetischer Begriffe führen. Es waren wesentlich practisch-literarische Interessen, die den Freund LESSING's und NICOLAI's diesen Studien zuführten. Handelte es sich ferner bei BAUMGARTEN darum, der Logik eine „nachgeborene Schwester" (um LOTZE's treffenden Ausdruck zu gebrauchen), als Theorie der Empfindung überhaupt, nicht blofs der ästhetischen, zur Seite zu setzen, so waren es ja auch bei MENDELSSOHN die „Empfindungen", auf welche er überall seine Untersuchungen zurückführt, aber nicht in der Absicht, eine Lehre von der „Richtigkeit der Erfahrung" oder eine empirische Methodenlehre (wie wir jetzt sagen würden) festzustellen; vielmehr überwog bei ihm von vorn herein das psychologisch-ethische Interesse, und moralphilosophische Gründe compliciren sich überall mit den ästhetischen Erwägungen.[1] Daher ist auch der Gehalt der MENDELSSOHN'schen Untersuchungen ein weiterer und mannigfaltigerer. Beschränkt sich endlich die BAUMGARTEN'sche Lehre von der Schönheit (selbst noch in den weitschweifigen *„Vorlesungen"*, die GEORG

[1] Vgl. KANNGIESSER, *Die Stellung Moses Mendelssohn's in der Geschichte der Aesthetik.* Frankfurt a/M. 1868.

FRIEDRICH MEIER herausgab) mehr auf die systematische Entwickelung der technischen Regeln in den schönen Wissenschaften, also etwa auf das, was wir jetzt „Poetik" und „Rhetorik" nennen würden, so gehen bei MENDELSSOHN, der überall eine warme und tiefgehende Empfindungsfähigkeit für das Schöne offenbart, die Untersuchungen über das „Kunstschöne" auch auf das Gebiet der eigentlichen Künste über, wie er ja auch das grofse Gebiet des „Naturschönen" für die Aesthetik eroberte. Die Anregung, welche MENDELSSOHN den französischen und englischen Aesthetikern verdankte, bezieht sich viel weniger auf den Inhalt als auf die stilistische Form seiner Untersuchungen, deren farbenreiche und anmuthsvolle Diction für diese Art literarisch-ästhetischer Schriften den Geschmack im deutschen Volke erweckte. Wie stechen aber auch diese mustergiltigen Studien von der trockenen Systematik BAUMGARTEN's ab, die in die lateinische Terminologie WOLF's gekleidet wenig geeignet war, der neuen Wissenschaft begeisterte Anhänger in Deutschland zu erwerben oder gar auf die poetische Production Einfluss gewinnen zu lassen. Hier vor allem ist das historische Verdienst zu suchen, das die MENDELSSOHN'schen ästhetischen Forschungen haben, und hier ist es auch, wo seine Wirksamkeit im Anschlusse an LESSING und in Gemeinschaft und in gegenseitiger Förderung mit ihm von national-literarischer Bedeutung für Deutschland geworden ist. Nach dieser Richtung hin ist nicht minder als der persönliche Verkehr der Freunde die briefliche Correspondenz derselben wichtig geworden, die im Februar des Jahres 1755 beginnend erst kurz vor dem Tode LESSING's mit dessen letztem Briefe aus Wolfenbüttel (vom 19. December 1780) endigte. Kann dieser Briefwechsel in ästhetischer Beziehung auch nicht die Bedeutung des SCHILLER-GOETHE'schen beanspruchen, so übertrifft er diesen doch durch Mannigfaltigkeit und philosophische Tiefe der discutirten Probleme. Wenn hierbei die literarischen und ästhetischen Fragen überwiegen, welche die Freunde in Anknüpfung sei es an ihre eigenen Arbeiten, sei es an fremde literarische Erscheinungen aufwerfen und zu beantworten bemüht sind (einen wichtigen Punkt hierbei bildet das Wesen der Tragödie nach der ARISTOTELES'schen Definition und mit Bezug

auf die Principien der Neuern), so sind es doch auch andere Punkte philosophischer und ethischer Natur, die eifrig discutirt werden. Insbesondere treten oft Meinungsverschiedenheiten auf über Auslegung des Sinnes von Stellen in SPINOZA's Ethik. Es ist dabei interessant zu sehen, wie die feurige Energie und schneidige Schärfe des gelehrten LESSING bald den Sieg davon trägt, bald aber auch dem ruhigern aber schulgemäfs methodischern Denken MENDELSSOHN's unterliegt.

In das Jahr 1757 fällt MENDELSSOHN's Uebersetzung der berühmten ROUSSEAU'schen Abhandlung: *„Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes"*, der er in Form einer Einleitung, und zwar in einem *„Sendschreiben an den Magister Lessing"* (vgl. Bd. II, S. 323) seine eigene, der des Genfer Philosophen entgegengesetzte, Ansicht von der Entwickelungsfähigkeit des Menschengeschlechts nach seiner moralischen und intellectuellen Seite hin gegenüberstellt.

Tief in die metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Probleme seiner Zeit dringt er in derjenigen Schrift, die, preisgekrönt von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, seinen Namen als philosophischen Schriftsteller zuerst fest begründet hat. Es ist dieses die 1764 erschienene Abhandlung: *„Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften."* Hier werden zunächst die gemeinsamen Grundlagen der Mathematik und Philosophie, und zwar in Bezug auf ihre Eigenthümlichkeiten als Vernunfterkenntnisse, d. h. auf ihre Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit untersucht, und dann wird das Eigenartige und Specifische der philosophischen Erkenntniss entwickelt. Dass die Grundlagen dieser Schrift innerhalb des Rahmens der LEIBNIZ-WOLF'schen Philosophie beruhen, ist allerdings zuzugestehen; doch zeugt die Art, wie MENDELSSOHN manches begründet, z. B. in den Theilen der Arbeit, die der Ethik gewidmet sind, insbesondere in der Vollkommenheitslehre und in der Frage des Eudämonismus, für die Selbständigkeit seines philosophischen Denkens. Unter den Mitbewerbern um den akademischen Preis finden wir auch die Namen THOMAS ABBT und — IMMANUEL KANT (damals noch ein so gut wie unbekannter Privatdocent in Königsberg), und zwar letztern

auf Grund der Schrift: *„Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral"*, für die er das Accessit erhielt. Es ist wichtig hier auf die analoge Methode, die KANT und MENDELSSOHN in ihren Schriften beobachten, hinzuweisen. Beide gehen in ihren Arbeiten von einer Vergleichung der philosophischen mit der mathematischen Erkenntnissweise aus. Aber während KANT als die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen, diejenige empfiehlt, die NEWTON in die Naturwissenschaft eingeführt: Zergliederung der Erfahrung und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, und zwar möglichst mit Hilfe der Mathematik, gelangt MENDELSSOHN zu einem ganz andern rein apriorischen Resultate. Er verwirft das rein empirische Verfahren und stellt die Forderung, dass die Metaphysik, will sie einerseits die wissenschaftlich wünschenswerthe Ueberzeugungskraft wie die Mathematik gewinnen, andererseits aber im Gegensatze zur letztern auf das wirkliche innere Sein der Dinge gehen, von einer innern, den Begriff des wirklichen Seins einschliefsenden psychologischen Thatsache unserer Seele ausgehen muss. (Vgl. unsere einleitende Vorbemerkung in Bd. I, S. 41 fg.). MENDELSSOHN hatte kaum gehofft, den akademischen Preis zu erhalten. Schreibt er doch an seinen Mitbewerber, den Prof. ABBT in Rinteln, gar zu kleinmüthig (Brief v. 4. Juli 1762): „Als ich aus Ihrem Schreiben ersah, dass Sie um den Preis sich bewerben wollen, war mein erster Einfall, meine Arbeit einzustellen und das fertige Manuscript nach Rinteln reisen zu lassen. Der Begriff, dass meine Ausarbeitung mit der Ihrigen ringen sollte, machte mich schüchtern." Später, nachdem ihm der Preis zuerkannt war, tritt die bescheidene Natur MENDELSSOHN's so recht an's Licht. Nachdem er die ABBT'sche Schrift gelesen hatte, schreibt er diesem (am 20. November 1763): „Dass wir *in principiis* sehr von einander abgehen, werden Sie aus meiner Abhandlung ersehen haben. Glauben Sie aber ja nicht, dass ich mir einbilde, gesiegt zu haben, weil die Akademie mir den Preis zuerkannt hat. Ich weifs gar wohl, dass im Kriege nicht selten der schlechtere General den Sieg davon trägt. Wir müssen den Streit unter uns ausmachen. Wenn ich Sie nicht überzeuge, so ist dieses Beweis

genug, dass meine Gründe die erwünschte Evidenz nicht haben. In der That, wenn Freunde unter sich ohne Eigensinn, ohne Nebenabsichten, mit lauterm Herzen die Wege der Wahrheit gehen und sich nicht vereinigen können, so muss keiner von beiden auf der Landstrafse sein, oder es wird um so viel wahrscheinlicher, dass überhaupt gar keine Landstrafse zu derselben führe." Mit dieser Preisschrift hatte sich MENDELSSOHN nun auch in den eigentlichen zünftigen und akademischen Kreisen der Philosophie bekannt gemacht und sich den Anhängern der LEIBNIZ-WOLF'schen Schule als einer ihrer scharfsinnigsten und klarsten Vorkämpfer empfohlen.

Mittlerweile hatte auch jene kritisch-literarische Thätigkeit MENDELSSOHN's an Einfluss und Ausdehnung gewonnen, die ihn als Mitarbeiter an der *„Bibliothek der schönen Wissenschaften"*, den *„Briefen, die neueste Literatur betreffend"* und der *„Allgemeinen deutschen Bibliothek"* weit über den engern literarischen Kreis der Berliner Freunde hinaus bekannt und geachtet machte. Seine kritische Mitarbeiterschaft an der *Bibliothek* erstreckt sich auf die ganze Zeit ihres Bestehens (1757—60), und hatte insbesondere neue Erscheinungen aus dem Gebiete der Literatur und Aesthetik zum Gegenstande. Von umfangreichern Kritiken nennen wir hier die feinsinnige und von tiefem poetischen Verständniss zeugende Arbeit über ROBERT LOWTH's lateinische Vorlesungen über die Poesie der Hebräer. WITTHOF's moralisirende Gedichte im Geiste HALLER's, sowie DUSCH's didactische Dichtungen werden nach ihren Vorbildern POPE, THOMSON und KLEIST einer zwar scharfen aber doch überall den bedeutsamen Gedankengehalt hervorhebenden Kritik unterworfen. Dagegen kommt LICHTWER, den er sonst als Fabeldichter hoch stellt, mit seinen poetisch-didactischen Bestrebungen nur schlecht fort, wobei eingehende Untersuchungen über die Grenzen der didactischen Gattung angeknüpft werden. Eine neue Auflage von GLEIM's *„Lieder, Fabeln und Romanzen"* (Leipzig 1758) giebt ihm Gelegenheit, diesen Dichter mit AESOP und LAFONTAINE in Parallele zu stellen. In GESSNER's biblischem Epos: *„Der Tod Abel's"*, findet er „die Hauptfiction schlecht", obgleich er die idyllischen Schönheiten der Dichtung sehr betont.

WIELAND's Tragödie: *„Johanna Gray"*, findet eine sehr scharfe und meist abfällige Beurtheilung. Jedoch hofft er, der begabte Dichter könne noch ein „deutscher THOMSON" werden, wenn er „die Simplicität der Alten von ihrer wahren Seite kennen lernen wird." Besondere Aufmerksamkeit widmet MENDELSSOHN neuen Erscheinungen der französischen und englischen Literatur. RAMLER's Uebersetzung des BATTEUX'schen *„Cours des belles-lettres"* (4 Bde., Leipzig 1758) findet eine scharfe Zurückweisung. Jener hatte sich nicht damit begnügt, das berühmte Werk einfach zu übersetzen, vielmehr eine deutsche Bearbeitung desselben geliefert, wobei er nach Gutdünken die Beispiele des Franzosen durch andere ersetzte u. dergl. Hiergegen richtet unser Kritiker seine Angriffe, indem er dem Bearbeiter geradezu mangelhaftes Verständniss der Sprache sowohl als der Ideen des Originals nachweist. Eine ähnliche Zurückweisung erfährt der deutsche Uebersetzer von AKENSIDE's Dichtung: *„The pleasures of imagination"*; um so gröfsere Bewunderung zollt er aber dem Dichter selbst, der ihn in vieler Hinsicht, besonders in Bezug auf Erhabenheit, Gewalt der Sprache und Tiefe des Gefühls an EDWARD YOUNG's *„Night-thoughts"* erinnert. Ein englisches Werk über POPE giebt MENDELSSOHN Veranlassung, in einem trefflichen Essay die poetischen und philosophischen Verdienste dieses Schriftstellers zu würdigen. Den interessanten Aufsatz über BURKE's Untersuchung „über das Erhabene und Schöne", durch die unser Philosoph seine eigenen ästhetischen Forschungen vielfach ergänzte, haben wir in den *„Schriften zur Psychologie und Aesthetik"* (Bd. II. S. 209 fg.) mit aufgenommen. Es folgen Besprechungen deutscher Schriften ästhetischen und moralphilosophischen Inhalts. BASEDOW's rhetorisches Lehrbuch, ZIMMERMANN's berühmtes Werk *„Vom Nationalstolze"*, MEIER's *„Anfangsgründe der schönen Künste und Wissenschaften"* werden einer anerkennenden Kritik unterzogen. Ueber MENDELSSOHN's Beurtheilung der BAUMGARTEN'schen *„Aesthetik"* und seine Stellung zu diesem grundlegenden Werke haben wir uns oben ausgesprochen. GOTTSCHED's Lobschrift auf den Philosophen CHRISTIAN WOLF wird in einer den geschmacklosen Leipziger Pedanten fein ironisirenden Weise besprochen.

Nachdem die *Bibliothek der schönen Wissenschaften* eingegangen war, und NICOLAI die *Literaturbriefe* begründet hatte, wurde MENDELSSOHN auch an diesen einer der fleifsigsten und einflussreichsten Mitarbeiter, dessen Beiträge bis zum Jahre 1765 reichen. Hatten die Arbeiten, die er für die *Bibliothek* geliefert hatte, mehr den Charakter oft sehr umfangreicher Abhandlungen, so tritt hier die mehr literarisch gefeilte, durchsichtig klare und anmuthige Form in den Vordergrund. Auch werden die Gegenstände, über die sich die MENDELSSOHN'schen Briefe verbreiten, immer mannigfaltiger. Fast keine irgendwie bedeutende Erscheinung aus dem Gebiete der Metaphysik, Aesthetik, Moralphilosophie in Deutschland, Frankreich und England bleibt unbeachtet. Umfangreiche Werke aus der WOLF'schen Schule, wie BAUMGARTEN'S *„Metaphysik"*, CURTIUS', SULZER'S und GOTTSCHED'S ästhetische Schriften finden eingehende Beurtheilung. Andere Werke, die zum Theil der LEIBNIZ-WOLF'schen Lehre feindlich gegenüber stehen, wie ESCHENBACH'S *„Metaphysik"*, des Pater BOSCOVICH *„Philosophiae naturalis theoria"*, SCHADE'S *„Höhere Weltweisheit"*, WIDDER'S *„Leibniz und der Hylozoismus"* u. a. werden einer scharfen Analyse unterzogen und ihre Angriffe auf das herrschende Schulsystem entkräftet. Sehr sympathischen Ausdruck findet das Wohlwollen, das er den geschichtsphilosophischen Arbeiten des edlen und trefflichen ISAAK ISELIN entgegen bringt, und wenn er in einer Reihe von Briefen die psychologisch-teleologischen Ansichten HERMANN SAMUEL REIMARUS' in seinen *„Allgemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere"* bekämpft, weil der hier aufgestellte physiologisch-psychologische Parallelismus zwischen Thier und Mensch ihm zu weit getrieben scheint, so hat er doch für den berühmten Verfasser der *„Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion"* so viel Verehrung, dass diese Kritik, bei aller Schärfe der Gegengründe, sich in der zuvorkommendsten Form bewegt. Zu den interessantern Abhandlungen gehören die über einige Schriften HAMANN's, des „Magus des Nordens" wie: *„Die Sokratischen Denkwürdigkeiten"* und die *„Kreuzzüge eines Philologen."* Im ganzen war ihm HAMANN eine sehr unsympathische Natur. Bei aller Trefflichkeit manches Gedankens, der

„wie der Blitz“ erscheint und verschwindet, tadelt er „das Gesuchte, allzu Spruchreiche, Gekünstelte, Räthselhafte in seiner Schreibart, die Menge in einander verschlungener Anspielungen, welche in der Verschwendung, mit der er sie ausstreut, den Leser ermüden und ihm Ueberdruss erwecken müssen.“ MENDELSSOHN hält ihn für einen Schriftsteller, „der eine feine Beurtheilungskraft besitzt, viel gelesen und verdaut hat, Funken von Genie zeigt, und den Kern und Nachdruck der deutschen Sprache in seiner Gewalt hat, der also vermöge dieser Eigenschaften einer unserer besten Schriftsteller hätte werden können, aber durch diese Begierde, ein Original zu sein, verführt, einer der tadelhaften geworden ist.“ Er wundert sich, „wie ein Mann, der mit so gutem Geschmacke die Alten liest, in einem so verdorbenen Geschmacke schreiben kann.“ Wie ganz anders steht er den Schriften von THOMAS ABBT gegenüber! Er ist dem jungen Gelehrten in innigster Freundschaft zugethan, und wenn er auch seine meist dem Gebiete der Ethik angehörenden Arbeiten so behandelt, als wenn sie die genügende philosophische Reife noch nicht hätten, wie sympathisch berührt ihn doch das Feuer und die edle Begeisterung ABBT's! Hier und da (z. B. bei Besprechung der Schrift: *„Vom Tode für's Vaterland“*) möchte er der etwas überschwänglichen Diction des Freundes mehr philosophische Ruhe und Klarheit der Haltung wünschen; aber gehoben von der Kraft und Kühnheit dieser alles mit sich fortreifsenden Beredtsamkeit ABBT's meint er, dass, „wenn jeder Unterthan des Staates so edel denkt, die Nation in der Geschichte zum ewigen Muster für andere Nationen glänzen muss.“ Einen philosophischern Charakter trägt die Controverse, die sich an ABBT's Aufsatz: *„Zweifel über die Bestimmung des Menschen“* und MENDELSSOHN's kritische Widerlegung desselben: *„Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend“* (beide Abhandlungen gelangten in den *Literaturbriefen* zum Abdrucke) knüpfte. Die sich hieran schliefsende Correspondenz ist sehr interessant.

Ebenso wie in der *Bibliothek* nehmen auch in den *Literaturbriefen* die schönwissenschaftlichen Kritiken einen beträchtlichen Raum ein. Wir erwähnen hier nur die Abhandlungen über die

Gedichte der KARSCHIN, über die Lustspiele JOHANN ELIAS SCHLEGEL's, insbesondere „*den Triumph der guten Frauen*", ferner über dessen Tragödie „*Hermann*", über LOHENSTEIN's „*Arminius*", dessen Prosa er gegen den landläufigen Vorwurf des Schwulstes und Bombastes in Schutz nimmt, und dessen historischem Stile er „gedrungene Kürze, runde Perioden, kernhafte Ausdrücke und eine Beredtsamkeit, welche an das Erhabene grenzt", nachrühmt und den er den Geschichtsschreibern „zum Muster" empfiehlt. WIELAND's Trauerspiel: „*Clementina von Porreta*", widmet er einen ausführlichen dramaturgischen Essay, und dessen „*Letzte Gespräche des Sokrates und dessen Freunde*" finden hier eine herbe kritische Analyse, die gerade aus der Feder des künftigen Verfassers des „*Phädon*" um so bedeutungsvoller erscheint. Gegen die Confundirung moralischer und ästhetischer Gesichtspunkte und für eine strengere Scheidung beider wendet er sich bei der Betrachtung der didactischen Dichtung von WITTHOF: „*Der moralische Ketzer*", und von ELZ: „*Versuch über die Kunst, stets fröhlich zu sein.*" Nur stellt er den gedankenvollen Ernst, die tiefere Religiosität und die kernige Kraft des erstern über den leichtern, weltlichern Epikureismus des letztern, obgleich er sonst den schwungvollen Odendichtungen von ELZ grofse Anerkennung zollt. Für die Trauerspiele CHRONEGK's: „*Codrus*" und „*Oliat und Sophronia*", zeigt unser Kritiker grofses Interesse, und hält besonders das erstere für eine der besten deutschen Tragödien seiner Zeit. Ueber die „*Poésies diverses*" FRIEDRICH's II. möchte er sich eines Urtheils enthalten; doch hat er ihnen, sowie den „*Epîtres*" an Marschall KEITH und an MAUPERTUIS einen ganzen Essay gewidmet. Ueber den poetischen Werth der Dichtungen will er nicht sprechen. „Der Ton eines Panegyristen hat in dem Munde eines Unterthanen einen schlechten Anstand. Er mag sich noch so sehr in den Schranken der Wahrheit halten, so muss er doch in sich selbst einiges Misstrauen setzen; er muss bedenken, dass sein Herz vielleicht schon Partei ergriffen, ehe noch der Verstand geurtheilt." Aber er fügt hinzu: „Sie werden selten bei einem Dichter so viel Philosophie, erhabene Gesinnungen, Kenntniss des menschlichen Herzens, Natur in den Gemälden und Gleichnissen und so viel

Zartheit in den Empfindungen angetroffen haben, und was einem Werke des Genies die gröfste und seltenste Zierde ist, die reine Sprache des Herzens, welche sich nie verleugnet und nie durch die Kunst nachahmen lässt. Jeder Vers beinahe ist ein Zug von dem Charakter dieses Prinzen; und das Ganze ist das wahre Portrait, worin seine grofse Seele, sein noch gröfseres Herz und seine Schwachheiten selbst auf das natürlichste geschildert sind.“..... Und dann ruft er aus: „Welcher Verlust für unsere Muttersprache, dass sich dieser Fürst die französische geläufiger gemacht! Sie würde einen Schatz besitzen, um den ihre Nachbarn Ursache hätten sie zu beneiden.“ Zuletzt möchten wir noch aus den *Literaturbriefen* MENDELSSOHN's Kritik über ROUSSEAU's *„Neue Heloïse“* hervorheben, die bei aller Bewunderung für den grofsen Genfer doch mit Bezug auf die poetische Composition dieses Romans ziemlich scharf ist. Wir haben dieselbe unter die kleinern ästhetischen Aufsätze (Bd. II. S. 302) aufgenommen.

Für die dritte der von NICOLAI (1765) begründeten kritischen Zeitschriften, die *„Allgemeine deutsche Bibliothek“*, hat MENDELSSOHN nur wenige Beiträge geliefert. Wir erwähnen hieraus eine ästhetische Studie über HOMER, die er bei Gelegenheit der Recension der BITAUBÉ'schen Homer-Uebersetzung schrieb, weitere kritische Abhandlungen über RAMLER's Oden, JOHANN JACOB DUSCH's didactische Dichtungen, sowie zwei gröfsere Abhandlungen über ISELIN's *„Philosophische Muthmafsungen über die Geschichte der Menschen“* und LAMBERT's berühmtes Werk: *„Neues Organon“*, dessen Bedeutung für die Logik, Methodologie der Wissenschaft, Philosophie der Grammatik und Erkenntnisstheorie MENDELSSOHN in keiner Weise unterschätzt. Obgleich LAMBERT als Mitglied der Akademie seit 1764 in Berlin lebte, fand MENDELSSOHN doch keine Veranlassung, mit dem scharfsinnigen und mathematisch geschulten Denker, der ebenfalls LEIBNIZ' philosophischen Principien anhing, in nähern geistigen Verkehr zu treten. Einem Theisten wie MENDELSSOHN, dem „die Geschichte der Staaten und Völker, in ihrem weitesten Umfange betrachtet, als die Jahrbücher der Vorsehung Gottes“ erscheint oder als die „Erzählung der Mittel, deren sich Gott bedient, das menschliche Geschlecht den nächsten Weg zu seiner Be-

stimmung zu führen", musste freilich jede geschichtsphilosophische Betrachtung, die die Menschheit nach immanenten innern Gesetzen sich entwickeln lässt, verwerflich erscheinen, wie er überhaupt allen geschichtsphilosophischen Constructionen abgeneigt war [1] (man denke hier an sein geringschätziges Urtheil im *„Jerusalem"* über LESSING's *„Erziehung des Menschengeschlechts"*); nichtsdestoweniger begrüfst er das Werk des schweizerischen Gelehrten ISELIN als ein solches, das von grofsem historischen Wissen, reicher Ideenfülle und psychologischem Scharfblicke zeugt. „Philosophie und Kenntniss der Geschichte zeigen sich hier in ihrem Triumphe." Vor allem aber möchte er die moralphilosophischen, politischen und pädagogischen Consequenzen der ISELIN'schen Geschichtsphilosophie für seine Zeit nicht unterschätzen, und empfiehlt das Buch besonders als philosophische Grundlage für geschichtliche Vorlesungen an deutschen Universitäten. Wir schliefsen diese Uebersicht über MENDELSSOHN's literarisch-kritische Thätigkeit mit dem Hinweise auf seinen kleinen Aufsatz über KLOTZ' Schrift: *„Ueber das Studium des Alterthums."* Der scharfe Ton, in dem der Gelehrtendünkel und der sprachliche Bombast dieses anmafsenden philologischen Pedanten zurückgewiesen wird, stimmt sonst nicht zu der milden Art unsers Kritikers. Aber indem er das erbärmliche Deutsch der da-

[1] So heifst es z. B. in einem Briefe (vom 25. Juni 1782) an den Etatsrath von HENNINGS in Kopenhagen: „Nicht die Vervollkommnung des Menschengeschlechts ist die Absicht der Natur; nein! die Vervollkommnung des Menschen, des Individuums. Jeder einzelne Mensch soll seine Anlagen und Fähigkeiten entwickeln und dadurch immer vollkommener werden; und eben desswegen, weil jedes Individuum dieses soll, muss das ganze Geschlecht immer diesen Kreislauf wiederholen, darüber wir uns so sehr beschweren. Das menschliche Geschlecht ist als solches kein für sich bestehendes Wesen. Es besteht vielmehr aus einzelnen Menschen, die sich wie das Wasser in einem Strome auf einander folgen, keinen Augenblick dieselben bleiben und dem Strome gleichwohl einen selbständigen Namen geben. Diese Succession von Wesen ist auch an und für sich einer Verbesserung fähig, die aber nicht so wie die Verbesserung des einzelnen Menschen, in's Unendliche fortgehen kann. Ginge das menschliche Geschlecht in der Vollkommenheit immer weiter, so würden die neuen Ankömmlinge keine Gelegenheit finden, ihre Kräfte zu üben, ihre Anlagen zu entwickeln; und dieses ist doch gleichwohl der wahre Zweck der Natur."

maligen angesehenen Prosaisten scharf persiflirte, war er sich seiner eigenen reformatorischen Aufgabe in Bezug auf die Ausbildung einer reinen classischen deutschen Prosa wohl bewusst. „Ich bin so ungründlich nicht", äufsert er sich in dem der KLOTZ'schen Schrift gewidmeten „Literaturbriefe", „die strenge Methode und die Gründlichkeit an unsern deutschen Schriftstellern zu tadeln oder zu verlangen, dass sie von dieser Strenge der Welt zu Gefallen nur das Mindeste vergeben sollten. Der Schriftsteller muss erst an die Forderungen der Wissenschaft und hernach an die Bequemlichkeit der Leser denken. Jene gehen vor, weil der Leser selbst verpflichtet ist, ihnen seine Bequemlichkeit aufzuopfern .... Mich dünkt immer, wenn unsere Schriftsteller die Schuletiquette vergessen und sich einen freiern ungezierten Ton angewöhnen wollten, so würde der allgemeine Beifall, den sie verdienen, nicht ausbleiben." Ihm selbst schwebte für seine philosophische Prosa ein stilistisches Ideal vor, das er sich nach dem Vorbilde zweier Autoren componirt hatte, die beide wohl classische Stilisten, aber ihrem schriftstellerischen Charakter und ihrer philosophischen Bedeutung nach weit von einander abstehen: PLATO und Lord SHAFTESBURY. THOMAS ABBT hatte ihm die Einladungsschrift zu seinen akademischen Vorlesungen: „*Vom Einfluss des Schönen auf die strengern Wissenschaften*", übersandt. MENDELSSOHN schreibt ihm hierauf (unterm 4. Juli 1762): „PLATO hat eine Manier, die mit allen Vorzügen der SHAFTESBURY'schen Schreibart noch eine unnachahmliche Leichtigkeit in der Wendung verbindet. Seine Prosa fliefst, selbst da, wo sie poetisch wird, so sanft, mit einer so stillen Majestät, dass, wer das Handwerk nicht versteht, glauben könnte, der Ausdruck habe ihm gar nichts gekostet. Ich habe niemals im Plato gelesen, ohne mich zu schämen, dass ich jemals die Feder angesetzt habe; denn wenigstens habe ich schon so viel in meinem Leben geschrieben, dass ich nunmehr die geschäftige Hand der Kunst durch den Flor der Natur erkennen kann. Ich fühle es, wie sehr der Mann gearbeitet haben muss, seinen edlen und feurigen Gedanken im Ausdrucke die feine Politur, die sanfte Rundung zu geben, welche allein einen FONTENELLE zum berühmten Schriftsteller macht. Wir Nachahmer machen es beinah wie die Sechswöchnerinnen. Zufrieden, dass sie eine

leidliche Geburt hergeben, schliefsen sie die matten Augen zu und bekümmern sich wenig um derselben Säuberung. Ich sage wir, liebster Freund, denn ich glaube, wir geben uns einander in dem Punkte nichts nach. Wir zirkeln und bilden eine Periode; aber wir wissen das Geheimniss nicht, mit der letzten Meisterhand den Schweifs der Kunst von ihrem Angesicht zu wischen."

Mittlerweile war auch in den äufsern Verhältnissen MENDELSSOHN's so manche Veränderung vorgegangen. War seine Stellung in dem Handlungshause BERNHARD auch keine glänzende, so schützte sie ihn doch vor äufsern Sorgen, wenn freilich auch ein so subalterner Posten, wie der eines Buchhalters, der überdies eine sehr anstrengende Thätigkeit erforderte, unsern Philosophen zuweilen den Abstand zwischen seinen geistigen Bestrebungen und seiner materiellen Lage recht sehr empfinden liefs. So schreibt er in einem Briefe an LESSING: „Die lästigen Geschäfte! sie drücken mich zu Boden und verzehren die Kräfte meiner besten Jahre. Wie ein Lastesel schleiche ich mit beschwertem Rücken meine Lebenszeit hindurch, und zum Unglück ruft mir die Eigenliebe oft in's Ohr, dass mich die Natur vielleicht zum Paradepferd geschaffen hat." Doch dauerten solche pessimistische Stimmungen bei ihm nicht lange. Seine zufriedene, ernst-heitere Natur fand in dem Umgange mit befreundeten Schriftstellern und Gelehrten, mit gebildeten Offizieren und Künstlern vollkommene Befriedigung. In seinem bescheidenen Heime empfing er Bekannte und Freunde; oft besuchte er Kaffeehäuser, Theater und Concerte. Seine freundschaftliche und literarische Correspondenz wurde jetzt immer umfangreicher. Indessen mochte ihm für die Dauer das immerhin doch einsame Junggesellenleben nicht behagen. Im Juni 1762 vermählte sich MENDELSSOHN (er stand im einunddreifsigsten Lebensjahre) mit einem jungen Mädchen aus Hamburg, FROMET GUGENHEIM, die weder durch Schönheit noch durch Bildung sich auszeichnete, aber durch die Schlichtheit und Liebenswürdigkeit ihres Wesens ihn gefesselt hatte. „Ein blauäugiges Mädchen, das ich nunmehr meine Frau nenne, hat das eiskalte Herz Ihres Freundes in Empfindungen zerlassen und seinen Geist in tausend Zerstreuungen verwickelt, aus welchen er sich nunmehr nach und nach loszuwinden sucht" (Brief an THOMAS

ABBT vom 4. Juli 1762). Es ist bekannt, eine wie treue Lebensgefährtin FROMET ihm stets war, wie sie ihn während seiner mehrjährigen Krankheit und auch später, als seine Gesundheit stets eine sehr geschwächte blieb, mit hingebender Liebe hegte und pflegte. Anspruchslos, einfach und bescheiden, war sie glücklich, den Namen eines Mannes zu tragen, dem alle mit höchster Achtung und Verehrung begegneten.

Diese allgemeine Achtung, deren er selbst genoss, war freilich nur um so mehr geeignet, ihm das Entehrende und die Rechtlosigkeit, die der bürgerlichen Stellung seiner Glaubensgenossen anhaftete und woran er als Jude ja participirte, zum Bewusstsein zu bringen. Trotz seiner Verheirathung lebte er immer noch als Schutzjüde seines Brodherrn BERNHARD, und im Todesfalle des letztern konnte er als geborener Anhalt-Dessauer sofort ausgewiesen werden. Dieser unwürdigen Situation wollte ihn der ihm befreundete geistreiche Marquis D'ARGENS, der Freund des Königs, entheben und ersuchte ihn, eine Bittschrift um Gewährung des Privilegs an den letztern zu richten. „Es thut mir weh", antwortete MENDELSSOHN, „dass ich um das Recht der Existenz erst bitten soll, welches das Recht eines jeden Menschen ist, der als ruhiger Bürger lebt." Doch sandte er im April 1763 die Petition an den König ein; aber der Petent blieb ohne Bescheid. Zu einer nochmaligen Bitte wollte sich MENDELSSOHN nicht verstehen. Endlich gelang es dem Drängen des Marquis, ihn, am 12. Juli 1763, zu diesem zweiten Schritte zu bewegen, und der französische Freund fügte die geistvolle Bemerkung dem Schriftstücke hinzu: *„Un philosophe mauvais catholique supplie un philosophe mauvais protestant de donner le privilège à un philosophe mauvais juif. Il y a trop de philosophie dans tout ceci pour que la raison ne soit pas du côté de la demande."* Am 26. October desselben Jahrs ward MENDELSSOHN das Privileg gewährt. Es ist bemerkenswerth, dass, als er 1779 um Uebertragung desselben auf seine Nachkommen petitionirte, dieses ihm der König abschlug. Es hält schwer, ein solches Verhalten mit dem Geiste der Aufklärung, welcher diesen „philosophischen" Fürsten auszeichnete, in Uebereinstimmung zu bringen, wie man heutzutage überhaupt nur mit gerechtem Entrüsten

sich die ganze Gröfse des Unwürdigen zum Bewusstsein zu bringen vermag, dass Hundert Tausenden von Staatsangehörigen die unentbehrlichsten und heiligsten Menschenrechte eines religiösen Bekenntnisses halber vorenthalten wurden.[1] Es bedurfte erst des reinigenden revolutionären Sturmes, der aus Frankreich herübertobte, um auch hier in Deutschland mit diesem alten Moder endlich aufzuräumen. Aber leider waren die damaligen deutschen Juden nicht einmal im stande, die Schmach ihres politischen und socialen Pariathums ganz zu empfinden. Sie mussten erst durch Bildung und Cultur dahin gebracht werden, sich ihrer Menschenwürde und demnach der Gerechtigkeit ihres Anspruchs auf politische Gleichberechtigung bewusst zu werden. Diesen grofsen Culturfortschritt unter seinen Glaubensgenossen eingeleitet zu haben, ist das weltgeschichtliche und unvergängliche Verdienst MOSES MENDELSSOHN's.

Zweite philosophische Periode.

In's Jahr 1767 fällt das Erscheinen des *„Phädon"*, der formell reifsten und vollendetsten, wenn auch inhaltlich nicht gehaltreichsten seiner philosophischen Schriften. Sie ist der Erinnerung des in der Blüthe seiner Jahre (im achtundzwanzigsten Lebensjahre) verstorbenen Freundes THOMAS ABBT gewidmet, wie sie auch dem mehrere Jahre währenden Briefwechsel mit demselben über Fragen, die Bestimmung des Menschen, die Unsterblichkeit u. s. w. betreffend, ihre Entstehung verdankt. MENDELSSOHN spricht sich darüber in folgender Weise aus: „Als er (ABBT) noch zu Rinteln Professor war, gab er mir, in einem seiner freundschaftlichen Briefe, seine Gedanken über SPALDING's *„Bestimmung des Menschen"*[2] zu erkennen. Aus unserm Briefwechsel über diese

[1] Ueber die damaligen Verhältnisse der Juden in Preufsen vgl. das Capitel: „Die eiserne Zeit" in LUDWIG GEIGER's *Geschichte der Juden in Berlin*. 2 Bde. Berlin 1871.

[2] JOHANN JOACHIM SPALDING, seit 1764 Probst und Pastor primarius an der Nicolaikirche zu Berlin, hat sich durch eine Anzahl Schriften über Kirchengeschichte und Moralphilosophie als einer der fruchtbarsten Schrift-

Materie sind die kleinen Aufsätze genommen, die im neunzehnten Theile der *Literaturbriefe* unter dem Titel: *„Zweifel und Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend"*, vorkommen. Ich hatte das Vergnügen, über einige der wichtigsten Punkte meines Freundes Einstimmung zu erhalten, ob ich ihm gleich nicht in allen Genüge leisten konnte. Mit der Offenherzigkeit eines wahren Freundes goss er die geheimsten Empfindungen seiner Seele, sein ganzes Herz in meinen Busen aus. Seine philosophischen Betrachtungen erhielten durch die sanften Empfindungen des guten Herzens einen eigenen Schwung, ein reges Feuer, wodurch sie die Liebe zur Wahrheit in der kältesten Brust würden entzündet haben; und seine Zweifel selbst unterliefsen niemals neue Aussichten zu entdecken und die Wahrheit von einer noch unbemerkten Seite zu zeigen. Unserer Abrede gemäfs, sollte ich folgende Gespräche ausarbeiten und darin die vornehmsten Lehrsätze, worin wir übereinkamen, aus einander setzen; und diese sollten in der Folge zur Grundlage unsers Briefwechsels[1] dienen."

---

steller des protestantischen Rationalismus im 18. Jahrhundert bekannt gemacht. Mit grofsem Eifer wirkte er durch seine meist durch Klarheit und Wärme ausgezeichneten Schriften, wie durch seine anziehende Kanzelberedtsamkeit, für religiöse Aufklärung, Humanität und Toleranz, bis ihn das berüchtigte Religionsedict WÖLLNER's vom 9. Juli 1788 veranlasste, seiner Stellung zu entsagen. Aufser der oben genannten erschienen von ihm noch folgende Arbeiten: *Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum* (Leipzig 1761), *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* (1797) u. s. w. SPALDING starb am 26. März 1804. Mit MENDELSSOHN stand er auf dem Fufse freundschaftlicher Hochachtung.

[1] Die MENDELSSOHN-ABBT'sche Correspondenz, die in die Ausgabe der *Gesammelten Schriften* (Bd. V, S. 230—369) aufgenommen wurde und den Zeitraum vom März 1761 bis Juli 1766 umfasst, gehört zu den interessantesten und philosophisch gehaltvollsten Denkmälern des Geistes jener Zeit. MENDELSSOHN selbst hat 1782 zu dieser Correspondenz „Anmerkungen" veröffentlicht, welche als selbständige Schrift zu der neuen Ausgabe des dritten Theils von ABBT's Werken erschienen und den letztern angehängt sind. Der Herausgeber von MENDELSSOHN's *Gesammelten Schriften* hat sie dagegen der „Correspondenz" hinzugefügt (Bd. V, S. 370—408). Sie enthalten zum Theil gröfsere Ausführungen der in dem Briefwechsel behandelten Fragen und bieten für die Geschichte der innern Entwickelung des MENDELSSOHN'schen Geistes werthvolle Anhaltspunkte.

Schon lange hatte sich MENDELSSOHN mit dem Gedanken getragen, den Platonischen Dialog, „Phädon", zu bearbeiten; doch waren es immer andere und dringendere Gegenstände, insbesondere seine Mitarbeiterschaft an den *Literaturbriefen*, die ihn an der Ausführung seiner Idee hinderten. Er wünschte desshalb, wie er an LESSING schon am 19. December 1760 schreibt, von jenen übernommenen literarischen Verpflichtungen bald frei zu sein. Doch lag ihm noch eine andere Sache am Herzen, die der Ausführung vorher dringend bedurfte: eine Gesammtausgabe seiner bisherigen philosophischen Schriften. War er doch durch mündliche und briefliche Discussion mit Freunden, wie durch die allmähliche Erweiterung und Vertiefung seines philosophischen Gedankenkreises dahin gelangt, in nicht wenigen Punkten seiner Schriften, insbesondere seiner ästhetischen, Aenderungen und Modificationen vorzunehmen, und fühlte das Bedürfniss, den Einwänden gegenüber, die man ihm entgegengesetzt, seine Ansicht durch Erläuterungen näher darzulegen und zu vertheidigen. So bietet die zweite Ausgabe seiner Schriften (von 1763) in mancher Hinsicht einen vielfach modificirten Inhalt dar. Bedenkt man ferner, dass die Ausarbeitung der akademischen Preisschrift und was sonst mit ihrer Veröffentlichung zusammenhing, sowie manche private Angelegenheit der Erledigung um diese Zeit zugeführt werden musste, so wird man begreifen, wie es kam, dass der so früh gehegte Plan unsers Philosophen erst 1767 zur wirklichen Ausführung gelangen konnte.

Dass MENDELSSOHN mit seinem *Phädon* so recht im Geiste seiner Zeit stand, ist einleuchtend. Gehörten doch die Unsterblichkeitsfrage, wie die Probleme der menschlichen Bestimmung zu den beliebtesten Themata der philosophischen Discussion nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich und England; dort wie hier war damals die wichtige Frage nach der „Existenz der Seele" die am meisten ventilirte. Aber MENDELSSOHN's Ausführungen übertreffen alle damaligen Versuche, die sich dasselbe Ziel gesteckt hatten. Und das vorzügliche Geschick, das hier der Verfasser zeigt, alle bisherigen metaphysischen Ansichten, die von PLATO bis auf LEIBNIZ über das Wesen der Seele und die Frage der Unsterblichkeit hervorgetreten, mit einer bei aller dialectischen

Schärfe doch unübertrefflichen Klarheit der Diction in dialogischer Form zu entwickeln, macht diese Schrift zu einer Art von philosophischem Kunstwerke, dessen literarischer Werth, abgesehen von dem metaphysischen Gehalte der darin entwickelten Ideen, ein dauernder ist, und der diese Schrift zu den unvergänglichen Producten unserer classischen deutschen Prosa stempelt.

Inhaltlich zerfällt der *Phädon* in drei Theile, von denen der erste noch ganz Platonisch ist. Dieses zeigt sich besonders in den Auseinandersetzungen über die Unsittlichkeit des Selbstmordes und den Begriff des Todes, der ganz im Platonischen Sinne als eine Trennung von Leib und Seele definirt wird. Der Philosoph müsse in fortwährendem Bestreben begriffen sein, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, wodurch er sich dem Tode nähere und sich von den Scheintugenden zu den wahren erhebe; hierdurch gelinge es ihm, sich jenen Betrachtungen zu widmen, die der Seele am eigenthümlichsten und würdigsten sind, und die sich auf das schlechthin vollkommene Wesen und seine Eigenschaften beziehen. Diese erlange der Geist jedoch nicht von den äufsern sinnlichen Dingen, sondern durch Betrachtung seiner eigenen Wirkungen, indem er dieselben von den ihnen anhaftenden Negationen und Mängeln befreie. Hierauf wird das Bedenken, die Seele könne nach der Trennung vom Körper aufgelöst und vernichtet werden, durch eine schärfere Zergliederung des Begriffs der Veränderung beseitigt und der bei jeder Veränderung stätig stattfindende Uebergang von der jedesmaligen Bestimmtheit zu der ihr entgegengesetzten erörtert, wobei die Stätigkeit der Uebergänge betont und auf den Begriff der Zeit als auf ihre nothwendige Bedingung zurückgeführt wird. Hieraus nun wird im Sokratisch-Platonischen Sinne der Schluss hergeleitet, dass, wie einerseits ein natürlicher Uebergang vom Sein zum Nichtsein oder vollständige und plötzliche Vernichtung ebenso wenig für die Materie wie für den Geist denkbar, so auch andererseits ein allmählicher Tod unmöglich sei, weil auch dieser die endliche Vernichtung voraussetzen würde.

Im zweiten Theile entfernt sich MENDELSSOHN schon viel weiter von dem griechischen Vorbilde. Der Kern desselben ist

die Widerlegung der Zweifel, die gegen das substanzielle Wesen der Seele vorgebracht werden, und die Zurückweisung derjenigen psychologischen Theorie, nach welcher der Geist nichts anderes sei als das Resultat der harmonischen Zusammenwirkung aller organischen Thätigkeiten des Körpers; eine Deduction, die sich durch ungemeine Schärfe und Subtilität des Gedankengangs auszeichnet. Wie sehr auch Ordnung und Entwickelung der einzelnen Bestandtheile eines Dinges durch ihre Zusammensetzung verändert werden mögen, so könne hierdurch doch nimmer eine solche Kraft entstehen, die in der Wirksamkeit der Bestandtheile nicht ihren Grund habe. Nun sei aber zu der Auffassung des zusammengesetzten Ganzen ein Vergleichen erforderlich, d. h. ein Denken und ein denkendes Wesen, und könne dieses letztere wiederum weder aus gesonderten Theilen bestehen, noch seinen Grund in einfachen, nichtdenkenden Kräften haben. Hieraus folgt mit Nothwendigkeit, dass in unserm Körper wenigstens eine Substanz sein müsse, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt sei und die alle unsere Begriffe, Vorstellungen und Begierden in sich vereinige. Wolle man aber eine Mehrheit solcher immaterieller, vorstellender Substanzen für einen und denselben Leib annehmen, so würde dieses zu den gröfsten Widersprüchen und Ungereimtheiten führen. Dieser Beweis für die Immaterialität, Substantialität und Einheit der Seele gehört MENDELSSOHN selbst nicht an; ihn haben schon frühere Philosophen, insbesondere der Neuplatoniker PLOTIN, erbracht; aber die eigenthümliche Art seiner Durchführung, die sich steigernde Ueberzeugung seiner dialectischen Beweiskraft, wie die künstlerische Vertheilung von Licht und Schatten, gehören zu den Vorzügen des MENDELSSOHN'schen Werks.

Im dritten Theile endlich wird die Frage nach dem Zustande der Seele nach dem Tode, ob derselbe ein bewusster oder unbewusster sei, aufgeworfen. Eine Combination ethischer und religionsphilosophischer Beweismomente ergiebt die Bewusstheit der Seele nach dem Tode, indem aus der Annahme der vollkommensten Harmonie der Schöpfung und der Nothwendigkeit einer Uebereinstimmung des Zwecks aller Wesen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenschaften gefolgert wird, dass Geister,

d. h. vorstellende und wollende Substanzen, welche durch ursprünglichen unvertilgbaren Trieb nach unendlicher Erweiterung ihres Seins eine fortschreitende Annäherung an das Vollkommenste, die Gottheit, anstreben, hierdurch der erhabensten Bestimmung theilhaftig werden, deren eine endliche Natur fähig ist. Nun können doch diese Wesen nach dem im Weltall herrschenden Plane der Fortentwickelung unmöglich eine Rückbildung erfahren und gewissermafsen auf halbem Wege zurückgehalten werden. Denn sonst wäre jeder Trieb nach Vervollkommnung, Erweiterung und Veredlung, den wir überall in der Natur wahrnehmen, ein Trugbild der Phantasie und keine wissenschaftliche Wahrheit. Das ethische Moment in der Beweisführung des dritten Theils geht vom Begriffe des höchsten Gutes aus. Wäre dieses schon durch das irdische, leibliche Dasein erschöpft, so könnten Pflichten, die den Tod von uns als Opfer fordern, z. B. gegenüber dem Vaterlande, für uns keine Verbindlichkeit haben, und die nothwendige Folge wäre ein allgemeiner, auf beiden Seiten gerechter Krieg der vernünftigen Wesen, ein innerer Widerspruch in der vernünftigen Weltordnung, eine Undenkbarkeit der Ausgleichung von moralischem Verdienste und Belohnung, von Schuld und Strafe, demnach Verzweiflung an der Vorsehung, ein trostloser zur Demoralisation und zum Selbstmorde führender Pessimismus.

Man wird der gesammten Beweisführung für die Frage der Unsterblichkeit der Seele, die im *Phädon* gegeben ist, vom Gesichtspunkte des philosophischen Theismus aus auch für die Gegenwart ihren Werth nicht streitig machen können, obgleich wir die Berechtigung dessen, was von monistischer und pantheistischer Seite dagegen geltend gemacht worden ist, in keiner Weise in Abrede stellen wollen. Uebrigens hatte auch schon MENDELSSOHN selbst Gelegenheit genommen, in der zweiten Auflage des *Phädon* (1768) in einem „Anhange" manche Gegengründe auch in Bezug auf seine unhistorische Zeichnung des Sokratischen Charakterbildes, das er in dem *„Leben des Sokrates"* entwarf, zu widerlegen. Dass freilich in letzterer Beziehung die Auffassung der Gegenwart über das Verhältniss des SOKRATES zu

den Sophisten und zu ARISTOPHANES, wie über die politische Berechtigung seines Hochverrathsprocesses eine mehr dem wirklichen geschichtlichen Sachverhalte entsprechende ist, bedarf jetzt keines weitern Beweises mehr.

Die Wirkung, die der *Phädon* für seinen Verfasser selbst hatte, war eine aufserordentliche. Nicht nur wurde das Werk in alle europäischen Sprachen übersetzt[1] und vielfach commentirt und bewundert, sondern von nun an war MENDELSSOHN's Name auch als einer der gefeiertsten seiner Zeit anerkannt. Kaum konnte er die vielfache literarische Correspondenz, die sich an das Werk knüpfte, noch bewältigen. Der Kreis seiner Freunde und Bewunderer, die sich um den „deutschen Plato" scharten, vergröfserte sich immer mehr, und fast wurde es dem wahrhaft bescheidenen Manne zu viel des Lobes. So sagt er im Anhange zur zweiten Auflage: „Ich habe mich über keinen unbilligen Tadel zu beschweren, vielleicht eher über unbilliges Lob, davon mich die Selbsterkenntniss versichert, dass es übertrieben ist."

Unter die mancherlei bedeutenden Persönlichkeiten jener Zeit, die nunmehr, zum Theil auch in Folge des *Phädon*, um MENDELSSOHN's nähere Freundschaft theils warben, theils frühere Bekanntschaft zu erneuern suchten, gehören auch HAMANN und HERDER. Ersterer war, wie bereits früher bemerkt wurde, seit den *Literaturbriefen* her ihm näher getreten. Das aus aufrichtiger Bewunderung und wegwerfender Geringschätzung gemischte Urtheil MENDELSSOHN's über den Verfasser der *„Sokratischen Denkwürdigkeiten"* mochte HAMANN doch gar zu sehr verletzt haben, und so ergriff er bald die Gelegenheit, MENDELSSOHN's

---

[1] In's Französische wurde das Buch von BURJA, Prediger in Berlin, (Berlin 1772) und von JUNKER (Paris 1778) übersetzt. Eine italienische Uebersetzung erschien (Chur 1773) von FERDINANDI, eine holländische (Haag 1769) von einem Ungenannten. Doch wird dieselbe von MENDELSSOHN selbst, in einem Briefe an den Utrechter Professor VAN GOENS (vom 14. December 1770) sehr getadelt. Die Uebersetzung in's Englische stammt von 1788. Auch in's Schwedische, Dänische, Polnische, Russische, Ungarische u. s. w. wurde der *Phädon* übertragen. Vgl. die sehr vollständigen bibliographischen Angaben bei KAYSSERLING, *Moses Mendelssohn*. Leipzig 1862. S. 169.

Kritik über ROUSSEAU's *Neue Heloïse* in einem öffentlichen Sendschreiben, dessen scherzhaft liebenswürdiger Ton die Verbitterung des Verfassers, der sich mit ABAELARD MIRBIUS unterzeichnete, nur schlecht verdeckte, anzugreifen. Der angegriffene Kritiker blieb die Antwort nicht schuldig und indem er auf den HAMANN'schen Ton theilweise einging und die ebenfalls pseudonyme Unterschrift FULBERT KULMIUS gewählt hatte, parirte er ihm alle seine wenn auch noch so geschickt und fein geführten Ausfälle. Der nächste Brief HAMANN's an MENDELSSOHN datirt vom 11. Februar 1762. Es ist der bekannte Stil des Nordischen Magus, voller mystisch-witziger Anspielungen und voll von hebräischen, griechischen, lateinischen Citaten: für den klaren MENDELSSOHN gewiss eine schwer zu verdauende Form. Seine Antwort (vom 2. März 1762) sucht sich HAMANN's bilderreiche Schreibart zu accomodiren. Er möchte ihn doch noch als Mitarbeiter für die *Literaturbriefe* gewinnen, obwohl er HAMANN's Einwände gegen die Kritik seines seltsam versteckten und gewundenen Stils nicht gelten lässt: „Unter dem Schilde der Minerva scheut die Eule selbst des Tages Licht nicht mehr. Eine solche Schüchternheit ist es, mein Freund! die Ihre Muse sehr oft Räthsel kreisen lässt, wo wir Bürger eines freien Staates auf Demosthenische Reden lauern." Nun trat eine Pause in der Correspondenz ein, und der nächste Brief HAMANN's, der ganz den Charakter achtungsvoller Vertraulichkeit trägt, datirt erst wieder vom März 1770; aus unbekannten Gründen unterblieb eine Antwort MENDELSSOHN's. Seitdem ruhte jede Beziehung zwischen beiden Männern. Erst bei Gelegenheit der in Folge des *„Jerusalem"* (1783) angeregten Polemik trat auch HAMANN als einer der schärfsten Gegner MENDELSSOHN's, und zwar in der kleinen Schrift: *„Golgatha und Scheblimini"*, auf.

Viel sympathischer gestaltete sich das Verhältniss MENDELSSOHN's zu HERDER. Der fast fünfzehn Jahre jüngere ostpreußische Theologe und Schriftsteller, der sich bereits damals durch seine *„Fragmente über die neue deutsche Literatur"* und seine *„Kritischen Wälder"* sehr vortheilhaft bekannt gemacht hatte, empfand schon bisher außerordentliche Verehrung für den Kritiker der

Berliner *Literaturbriefe*, und nach der Lectüre des *Phädon*, den er für ein „für Menschheit, Gesellschaft, Staat und Philosophie wichtiges Werk" erklärt, fasst er sich ein Herz, an den Verfasser desselben zu schreiben, um ihm seine Zweifel und Bedenken über manche Punkte darzulegen. Der Brief datirt vom April 1769. MENDELSSOHN's Antwort darauf erfolgte schon am 2. Mai. Das Schreiben, das später NICOLAI in der *„Neuen Berliner Monatsschrift"* (Band 24, August 1810) zum Abdrucke brachte, und das auch in MENDELSSOHN's Briefsammlung aufgenommen wurde (*Gesammelte Werke*, Bd. V, S. 464—91), reiht sich an philosophischem Gehalte den inhaltsvollsten Briefen aus der Correspondenz mit LESSING und ABBT an, da der Verfasser eine Reihe wichtiger, auf die metaphysische Begründung der Unsterblichkeitsfrage sich beziehender Einwürfe HERDER's in demselben zu entkräften bemüht ist. Fand diese Correspondenz zunächst auch keine weitere Fortsetzung, so war doch hierdurch ein Anknüpfungspunkt gefunden, durch den später die Beziehungen zwischen beiden Männern zeitweilig als durchaus warme und auf innerer Seelenverwandtschaft beruhende sich gestalteten. Freilich gelangten sie niemals zu jenem innigen Seelenbunde, wie sie das Bild der LESSING-MENDELSSOHN'schen Freundschaft darbietet.

Zu denjenigen Männern, deren Briefwechsel mit MENDELSSOHN sich als eine Folge des *Phädon* darstellt und einen tiefern philosophischen Gehalt zeigt, gehörte ferner Herr VON PLATEN auf Lipsitz auf Rügen, ein philosophischer Dilettant zwar, dessen Bemerkungen ihn jedoch als einen scharfsinnigen Denker erscheinen lassen. MENDELSSOHN beantwortet dieselben am 7. April und 10. August 1769 in ausführlicher Weise, wobei er PLATEN's Einwürfe gegen MENDELSSOHN's Voraussetzung der Subsistenz und Stätigkeit der Materie und die hieraus gezogenen Consequenzen für den Begriff der Veränderung eines Dinges auf Grund der Principien der LEIBNIZ'schen Monadologie zurückweist und hieran weitere naturphilosophische Erörterungen knüpft.

Interessant ist aus dieser Zeit ein Brief MENDELSSOHN's an KANT (vom 23. December 1770). MENDELSSOHN hatte des letztern bekannte vorkritische Schrift, mit der KANT seine Professur antrat:

„De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (Königsberg 1770) gelesen und ihm einige seiner Gedanken darüber mitgetheilt. Weniger sind es diese letztern als vielmehr der eindringende Scharfsinn, mit dem MENDELSSOHN hierin schon die Grundzüge des spätern transcendentalen Idealismus KANT's enthalten sieht: „Man sieht, diese kleine Schrift ist die Frucht von sehr langen Meditationen, und als ein Theil eines ganzen Lehrgebäudes anzusehen, das dem Verfasser eigen und wovon er vor der Hand nur einige Proben zu zeigen Willens ist.“ In den weitern sachlichen Bemerkungen nimmt er seinen SHAFTESBURY gegen KANT in Schutz, der ihn in ethischer Hinsicht als Nachfolger EPICUR's gekennzeichnet hatte. Wichtiger ist MENDELSSOHN's Widerspruch gegen KANT's Annahme, dass die Zeit etwas blofs Subjectives sei, da ihm „die Succession doch wenigstens eine nothwendige Bedingung der Vorstellungen endlicher Geister“ sei. „Nun sind die endlichen Geister nicht nur Subjecte, sondern auch Objecte der Vorstellungen, sowohl Gottes, als ihrer Nebengeister; mithin die Folge auf einander auch als etwas Objectives anzusehen.“ „Da wir übrigens in den vorstellenden Wesen und ihren Veränderungen eine Folge zugeben müssen, warum nicht auch in dem Object Muster und Vorbilder der Vorstellungen in der Welt?“ Natürlich ist es LEIBNIZ, auf den hier recurrirt wird. Dieser hat die „Zeit“ als ein Phänomenon erklärt. Alle Phänomena haben aber etwas Objectives und etwas Subjectives. „Das Subjective davon ist die Continuität, die man sich dabei vorstellt; das Objective hingegen ist die Folge der Veränderungen, die von einem Grunde gleich weit entfernte *rationata* sind.“ Trotz dieser Ausstellungen spricht sich in dem Briefe MENDELSSOHN's die höchste Achtung und eine Art divinatorischer Vorahnung von der einstigen philosophischen Bedeutung des Königsberger Professors aus, der ja damals der Welt so gut wie unbekannt war. Indem er den jungen MARCUS HERZ beneidet, der den Umgang und die Freundschaft KANT's genossen, ruft er aus: „O hätte ich vor meinem zwanzigsten Jahre einen KANT zum Freunde gehabt!“ Hinfort blieb das Verhältniss beider Männer zu einander ein auf gegenseitiger Achtung beruhendes, obgleich MENDELSSOHN später immer weniger

im stande war, der durch KANT herbeigeführten Umwälzung in der Philosophie zu folgen (vgl. „Einleitung" zu den *„Morgenstunden."* Bd. I, S. 295).

Wollten wir das Netz von MENDELSSOHN's fernern Verbindungen, in deren Mittelpunkt er jetzt stand, hier weiter verfolgen, so würde das allerdings erst ein genügendes Bild von der Mannigfaltigkeit seiner literarischen und wissenschaftlichen Beziehungen geben. Doch ginge dieses weit über den Raum hinaus, den wir uns für diese biographisch-literarische Charakteristik unsers Schriftstellers bestimmt haben. Es sei hier nur noch erwähnt, dass eine directe Beziehung zu den Weimaraner Persönlichkeiten in seinem Briefwechsel nicht nachweisbar ist; nur KNEBEL, durch GLEIM bei ihm eingeführt, kannte ihn persönlich und schätzte ihn sehr. Der alte GLEIM selbst sah MENDELSSOHN in Berlin sehr oft bei sich. WIELAND, dessen *„Clementina von Porreta"* von ihm in den *Literaturbriefen* gerade keine allzu günstige Beurtheilung gefunden hatte, stellte nichtsdestoweniger dessen Urtheil sehr hoch. „Es sind mir wenige Geister in Europa bekannt", schreibt er an ZIMMERMANN in Hannover, „deren Beifall für mich so vielen Reiz haben könnte als Herrn MENDELSSOHN's, und wenn etwas wäre, das mich stolz machen könnte, so wäre es gewiss, von einem MENDELSSOHN gelobt zu werden" (*Briefe* von C. M. WIELAND. Zürich 1825). Dass ihm MENDELSSOHN's wohlwollendes Urtheil über seinen *„Agathon"* sehr werthvoll war, geht aus einer Aeufserung RIEDEL gegenüber hervor: „Es soll mir genug sein, *principibus placuisse viris*, und ich habe das Vergnügen, Ihnen zu sagen, dass MENDELSSOHN unter diesen ist." Dass dieser WIELAND's Aufforderung, Mitarbeiter am *„Merkur"* zu werden, wegen Kränklichkeit ausschlug, sei hier noch erwähnt. Mehr aus innern Gründen freilich hatte er schon früher die Einladung eines andern von ihm sehr geschätzten Mannes, des Schweizer Historikers ISELIN, Mitglied der neu begründeten patriotischen Gesellschaft zu werden, abgelehnt. In dem betreffenden Antwortschreiben vom 30. Mai 1762, das in mancher Beziehung charakteristisch ist, heifst es: „Ich gestehe es, theuerster Menschenfreund, ich befürchte, Sie machen sich einen allzu vortheilhaften Begriff von meinen Talenten. Sie scheinen

mich für fähig zu halten, in dem Felde, das Sie beeifern und die patriotische Gesellschaft mit vereinigten Kräften anzubauen Vorhabens ist, einen Mitarbeiter abzugeben; und ich habe die gegründetste Ursache, vornehmlich in diesem Stücke in meine Fähigkeiten kein geringes Misstrauen zu setzen. Geburt, Erziehung und Lebensart zeigen ihren Einfluss in die Denkungsart der Menschen nie so sehr, als wenn von diesem edlern Theile der Weltweisheit die Rede ist. Der glückliche Republikaner übersieht die menschliche Gesellschaft aus einem weit höhern Gesichtspunkt als der monarchische Unterthan, und der monarchische Unterthan ist noch weit über den Standort hinweg, welcher mir im bürgerlichen Leben Freiheit zu denken fast in republikanischer Schönheit erscheinen lässt; allein Sie wissen, wie wenig Antheil meine Glaubensbrüder an allen Landesfreiheiten zu haben pflegen. Die bürgerliche Unterdrückung, zu welcher uns ein zu sehr eingerissenes Vorurtheil verdammt, liegt wie eine todte Last auf den Schwingen des Geistes und macht sie unfähig, den hohen Flug des Freigeborenen jemals zu versuchen. Ich besitze Selbsterkenntniss genug, um in diesem Stücke meine Schwäche einzusehen; und allzu viel Hochachtung für die Gesellschaft, um ihr dieselbe nicht zu gestehen."

Apologetische und reformatorische Wirksamkeit.

Im Verlaufe dieses Lebensbildes, das wir von MENDELSSOHN entwarfen, haben wir bisher noch keine Veranlassung gehabt, diejenige Wirksamkeit zu charakterisiren, die er im Interesse und zum Heile seiner Glaubensgenossen ausgeübt hat. Was wir bis jetzt über ihn gesagt haben, betraf ausschliefslich seine philosophische und literarische Bedeutung. Wir müssen in dieser letztern Beziehung unsere Darstellung unterbrechen, um einen Blick auf seine apologetische, reformatorische und culturfördernde Thätigkeit für die Juden zu werfen. Wir können uns hierbei um so eher einer gewissen Kürze befleifsigen, als einerseits diese Seite in MENDELSSOHN's Leben schon vielfach sowohl in ausführlichen historischen

Werken[1] wie in Monographien behandelt worden ist, andererseits der Zweck vorliegender Ausgabe seiner Schriften wesentlich nur eine Charakteristik seiner philosophisch-literarischen Verdienste erheischt.

Unter die Männer, welche die Bewunderung für MENDELSSOHN's Schriften antrieb, die persönliche Bekanntschaft dieses Weisen zu machen, gehörte auch JOHANN CASPAR LAVATER. Der damals kaum zweiundzwanzigjährige Züricher Geistliche kam im April 1763 auf einer Reise durch Deutschland auch nach Berlin und besuchte unsern Philosophen, von dem er den günstigsten Eindruck empfing. Mit der Schärfe und erschöpfenden Ausführlichkeit des spätern Physionomikers zeichnet er in einem Briefe an BREITINGER (vom 18. April 1763) das Bild, das in ihm MENDELSSOHN hinterliefs: „Eine leutselige, leuchtende Seele im durchdringenden Auge und einer äsopischen Hülle; schnell in der Aussprache, doch plötzlich durch ein Band der Natur im Laufe gehemmt. Ein Mann von scharfer Einsicht, feinem Geschmack und reicher Wissenschaft. Ein grofser Verehrer denkender Genies und selbst ein metaphysischer Kopf. Ein unparteiischer Beurtheiler der Werke des Geistes und Geschmacks; vertraulich und offenherzig im Umgange, bescheidener in seinen Reden als in seinen Schriften und beim Lobe unverändert; ungezwungen in seinen Geberden, entfernt von ruhmbegierigen Kunstgriffen niederträchtiger Seelen, freigebig und dienstfertig. Ein Bruder seiner Brüder, der Juden, gefällig und ehrerbietig gegen dieselben, auch von ihnen geliebt und geehrt." Die Wärme, mit der dieses Bild gezeichnet, war aufrichtig; denn in der That war der Eindruck, den MENDELSSOHN auf den jungen, schwärmerischen Geistlichen gemacht, ein aufserordentlicher. Um so lebhafter freilich musste dieser den Wunsch hegen, den jüdischen Denker für das Christenthum zu gewinnen. Hatte er doch sich eine Art von apostolischer Mission beigelegt; und wo glaubte er dieselbe würdiger und erfolgreicher ausüben zu können, als gegenüber dem wahrheitsliebenden For-

[1] Insbesondere ist hier die treffliche Darstellung KAYSSERLING's (*Moses Mendelssohn.* S. 267—326) und der betreffende Abschnitt bei GRÄTZ (*Geschichte der Juden.* Bd. 11, S. 1—101) hervorzuheben.

scher, dessen Anhänglichkeit an die jüdische Religion er ohnedieſs für wankend hielt? Im Jahre 1769 übersetzte daher LAVATER des Professors CHARLES BONNET in Genf *„Untersuchungen der Beweise für das Christenthum“* und sandte sie am 4. September desselben Jahres mit einer Zueignung an MENDELSSOHN, in der er ihn aufforderte, „diese Schrift zu widerlegen, oder, wenn er die Beweise richtig finde, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit zu thun gebieten, was ein SOKRATES gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderleglich gefunden hätte.“ Dass LAVATER hierbei *bona fide*, d. h. in dem Glauben gehandelt habe, dass die BONNET'sche Schrift die festeste Begründung der Lehren des Christenthums enthalte, und dass ein Wahrheitsforscher wie MENDELSSOHN, aufser stande dieselben zu widerlegen, sich ohne weiteres zu denselben bekennen müsse, ist unzweifelhaft. Um so peinlicher war die Sache MENDELSSOHN selbst. Ein abgesagter Feind aller Religionsstreitigkeiten und infolge seiner ganzen Stellung zu seinen Glaubensgenossen wie zur Philosophie seiner Zeit hatte er allen Grund, jede öffentliche Discussion über Religion zu vermeiden; dennoch erforderte es die Bedeutung seines schriftstellerischen und philosophischen Namens, eine öffentlich an ihn ergangene Aufforderung auch in derselben Weise zu beantworten. Vorher hielt er es jedoch für nöthig, die Erlaubniss des Consistoriums einzuholen, welches ihm den Consens zur Veröffentlichung seines Antwortschreibens bereitwillig ertheilte. Die Erwiederung MENDELSSOHN'S (vom 12. December 1769) ist in dem Tone jener Ruhe, Milde, aber auch dialectischen Feinheit geschrieben, die dem Verfasser stets zur Verfügung standen. Jede Spur von Gereiztheit, die doch hier so natürlich wäre, ist vermieden; nur ein kaum unterdrückter Hauch elegischen Schmerzes kann unschwer als der tiefere, seelische Grundton des Ganzen herausempfunden werden. „Ich begreife nicht“, heifst es darin, „was mich an eine dem Ansehen nach so überstrenge, so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre. Das Resultat meiner Untersuchungen mochte sein, welches es wollte, sobald ich die Religion meiner Väter nicht für die wahre erkannte, so musste ich sie verlassen. Wäre ich im Herzen von einer andern überführt, so wäre es die verworfenste

Niederträchtigkeit, der innerlichen Ueberzeugung zum Trotze die Wahrheit nicht bekennen zu wollen. Und was könnte mich zu dieser Niederträchtigkeit verführen?" ..... „Wäre ich gegen beide Religionen gleichgiltig und verlachte oder verachtete in meinem Sinne alle Offenbarung, so wüsste ich gar wohl, was die Klugheit räth, wenn das Gewissen schweigt. Was könnte mich abhalten? — Furcht vor meinen Glaubensgenossen? Ihre weltliche Macht ist allzu gering, als dass sie mir fürchterlich sein könnte. — Eigensinn? Trägheit? Anhänglichkeit an gewohnte Begriffe? — Da ich den gröfsten Theil meines Lebens der Untersuchung gewidmet, so wird man mir Ueberlegung genug zutrauen, solchen Schwachheiten nicht die Früchte meiner Untersuchungen aufzuopfern. Sie sehen also, dass ohne aufrichtige Ueberzeugung von meiner Religion der Erfolg meiner Untersuchung sich in einer öffentlichen Thathandlung hätte zeigen müssen. Da sie mich aber in dem bestärkte, was meiner Väter ist, so konnte ich meinen Weg im Stillen fortwandeln, ohne der Welt von meiner Ueberzeugung Rechenschaft ablegen zu dürfen." ..... In Betreff der BONNET'schen Beweisgründe für die Wahrheit des Christenthums findet er, dass er so manche Vertheidigung der christlichen Religion von Deutschen gelesen habe, die weit gründlicher und philosophischer gewesen. Mit BONNET's Gründen für das Christenthum könne man schliefslich jede Religion vertheidigen. LAVATER's Antwort[1], datirt vom 14. Februar 1770, bedauert, dass seine Zuschrift den von ihm verehrten Mann verletzt habe und bittet ihn, seinen Schritt ihm zu verzeihen. Schon vorher (am 10. Februar) hatte MENDELSSOHN ihn ersucht, die ganze Angelegenheit nunmehr ruhen zu lassen: „Lassen Sie die Wahrheiten, die wir gemeinschaftlich erkennen, erst ausgebreitet genug sein, alsdann wollen wir den Streit über die Punkte, die uns trennen, mit desto gröfserm Eifer fortsetzen." Damit schien die Sache abgethan. „Kommen Sie," schreibt ihm MENDELSSOHN am 9. März, „wir wollen uns in Gedanken umarmen! Sie sind ein christlicher Prediger und ich ein Jude! Was

[1] Wir haben das Wesentlichste aus dieser ganzen Correspondenz in diese Ausgabe (Bd. II, Seite 503 fg.) aufgenommen.

thut dieses? Wenn wir dem Schafe und dem Seidenwurme wiedergeben, was sie uns geliehen haben, so sind wir beide Menschen." „Ja herzlich, herzlich umarme ich Sie!" antwortet ihm der enthusiastische LAVATER.

Ein eigenthümliches Nachspiel erhielt indess die Sache durch Einmischung BONNET's, des Verfassers der „*Palingenesie*", in die Streitfrage.[1] Er bedauert tief (in dem Schreiben vom 12. Januar 1770) die unschuldige Ursache jenes LAVATER'schen Schrittes gewesen zu sein und versichert MENDELSSOHN seiner höchsten Achtung: „*Je n'en suis donc que plus fâché d'avoir été l'occasion quoique très innocente du désagrément que le zèle indiscrète de Mr. Lavater vous a fait éprouver.*" Im übrigen empfiehlt er ihm seine *Palingenesie* im Originale zu lesen: „*La religion que je professe*", fährt er fort, „*et que j'aime ne pourroit que gagner à être examinée de nouveau par le sage fils de Mendel.*" Schliefslich verwahrt er sich, obwohl in den verbindlichsten Formen, gegen den Vorwurf des Plagiats aus deutschen Apologeten und Philosophen, den man aus MENDELSSOHN's Antwortschreiben an LAVATER entnehmen könnte, und schliefst mit einer unbedingten Anerkennung von LEIBNIZ' philosophischer Bedeutung. Hierauf erfolgte MENDELSSOHN's Antwort (vom 9. Februar 1770), worin er ihm für das in Aussicht gestellte Exemplar der *Palingenesie* dankt und verspricht, es einer gründlichen Prüfung zu unterziehen, sonst aber einige zu scharfe Ausdrücke in dem genannten Briefe an LAVATER bedauert und zurücknimmt. Indessen geht MENDELSSOHN schon in dieser Antwort auf eine Reihe von Streitpunkten, z. B. die Auffassung der Wunder nach alttestamentlicher Anschauung im Gegensatze zu neutestamentlicher, näher ein. Uebrigens nimmt er BONNET's ihm angetragene Freundschaft „mit unaussprechlicher Freude" an. „Sie ist das köstlichste Geschenk, das ein Sterblicher mir machen kann und ich kann Ihnen, ohne Ihrer Bescheidenheit zu nahe zu treten, nicht ausdrücken, wie sehr ich

[1] Auch den ganzen MENDELSSOHN-BONNET'schen Briefwechsel haben wir wegen der Wichtigkeit der darin behandelten Fragen aufnehmen zu müssen geglaubt.

Ihnen für diese Grofsmuth verbunden bin." Das hierauf erfolgende Schreiben BONNET's (Genthod, 24. Juni 1770) ist wiederum in der verbindlichsten Form gehalten und voll von überschwänglichen Versicherungen höchster Verehrung für den Verfasser des *Phädon*. *„En vérité, je ne crois pas qu'il fût possible de rencontres dans la république des lettres deux hommes plus ennemis du polémique que le Phédon moderne et le Palingénésiste. Je dirai plus; nous sommes à cet égard les deux êtres les plus disgraciés de la nature . . ."* Gegenüber diesen achtungsvollen und liebenswürdigen Versicherungen erscheint es freilich um so befremdender, dass BONNET in einer noch in demselben Jahre veranstalteten zweiten Ausgabe seiner *Palingenesie* seinen neuen Freund in einer Manier widerlegte, die weder von Achtung noch von Liebenswürdigkeit zeugte. „Ich finde", schreibt MENDELSSOHN an LAVATER (am 4. Decbr. 1770) eine Inconsequenz in dem Betragen dieses mir in aller Betrachtung verehrungswürdigen Mannes, die ich mir nicht erklären kann. .... Ohne sich ein Wort von unserm Briefwechsel und dem ganzen Vorfalle überhaupt merken zu lassen, führt er meine Gründe an und sucht sie zu widerlegen —. Heifst dieses nicht, die Waffen wider einen Unbewaffneten brauchen?" Auch LESSING war von dem Benehmen des Schweizer Philosophen sehr empört. MENDELSSOHN ging nun an ein näheres Studium jener vielgenannten *Palingenesie* und das Resultat seiner kritischen Untersuchungen liegt uns in seiner Schrift hierüber vor.[1]

Mittlerweile hatten sich eine ganze Reihe unberufener Gegner in den Streit gemischt. Der Pastor HESSE aus Beneckenstein, der Frankfurter Advocat KÖLBELE u. a. traten mit Streitschriften gegen MENDELSSOHN auf, die oft in Bezug auf Niedrigkeit des Tones die äufsersten Grenzen des Anstandes weit überschritten. Der Angegriffene hielt es aber nicht immer seiner Würde entsprechend, auf alle diese polemischen Elaborate zu antworten. Dafür traten ihm vielfach ausgezeichnete Männer zur Seite, die für ihn das Wort ergriffen, so vor allen der würdige Hallische Theologe SEMLER, ferner auch der gelehrte Göttinger Professor MICHAELIS. Auch

[1] Vgl. Bd. II, S. 561.

der geistreiche LICHTENBERG in Göttingen erhob sich gegen die zudringliche Proselytenmacherei. Dass LESSING in der ganzen Angelegenheit mit seinem schneidigen Worte nicht für den bedrängten Freund eintrat, bleibt immerhin sehr auffallend.

Im October des Jahres 1770 unternahm MENDELSSOHN eine Reise nach Braunschweig, einer Einladung des Erbprinzen CARL WILHELM FERDINAND folgend. Diesem Besuche, der zugleich dem Freunde in Wolfenbüttel gelten sollte, war eine interessante, zwischen unserm Philosophen und dem Erbprinzen geführte Correspondenz vorangegangen. Letzterer hatte bei einem Besuche am Berliner Hofe im Herbste 1769 Gelegenheit genommen, den berühmten jüdischen Weisen, dessen *Phädon* er gelesen hatte, persönlich kennen zu lernen. Der Prinz war ein im Sinne des 18. Jahrhunderts aufgeklärter, für Philosophie und schöne Wissenschaften empfänglicher und der religiösen Aufklärung und humanitären Tendenz der Zeit aus innerster Ueberzeugung ergebener Fürst. Für ihn hatte demnach der merkwürdige Berliner Philosoph ein vielfaches Interesse. MENDELSSOHN hatte ihm später die dritte Auflage des *Phädon* mit einer Widmung übersandt, und hieran schloss sich jener oben erwähnte Briefwechsel[1], der eine Reihe von Fragen religionsphilosophischen Charakters berührt. Doch betrifft der wesentlichste Inhalt derselben wiederum die LAVATER-BONNET'sche Streitsache. Die rückhaltslose Offenheit, mit der MENDELSSOHN dem Prinzen gegenüber seine Ansichten in dieser Angelegenheit in dem Schreiben vom 23. Januar 1770 ausspricht, gewann ihm ganz die Sympathie des letztern, der ihn auch, als er im October in Braunschweig eintraf, mit höchster Auszeichnung empfing. Vor allem aber war es die Herzogin-Mutter, die geistvolle und schöne PHILIPPINE CHARLOTTE, Schwester FRIEDRICH's des Grofsen und Freundin JERUSALEM's, die ihm ihr wärmstes Wohlwollen bekundete. Auf die Nachricht von MENDELSSOHN's Ankunft eilte LESSING von Wolfenbüttel herüber. Es waren über drei Jahre vergangen, dass die Freunde einander

[1] Wir haben einige Briefe aus dieser Correspondenz unserer Ausgabe (Bd. II, S. 553 fg.) einverleibt.

nicht gesehen; auch der Briefwechsel stockte seitdem gänzlich. Dass sie sich daher manches zu sagen hatten, ist selbstverständlich, und so begleitete der Berliner Gast den Freund nach Wolfenbüttel wieder herüber. Hier erfuhr er auch von dem Manuscript, in dessen Besitz LESSING durch ELISE REIMARUS in Hamburg, die Tochter des 1768 verstorbenen Professors HERMANN SAMUEL REIMARUS, des Verfassers dieser „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", gelangt war, und dass jener willens sei, dasselbe zu veröffentlichen. Doch rieth ihm MENDELSSOHN später ab von der Veröffentlichung der Schrift, die der Ausdruck des strengsten auf philosophischer Basis beruhenden Theismus war, da er sich weder für die Religion noch für den Freund Ersprieſsliches davon versprach. MENDELSSOHN hatte nämlich die Schrift nach Berlin mitgenommen, um sie gründlich zu prüfen. In dem Briefe vom 29. November 1770 schreibt er an LESSING: „Es scheint mir, als wenn der Verfasser zuweilen unbillig wäre. Er ist ebenso gegen gewisse Charaktere eingenommen, als andere für dieselben eingenommen sind. Er leitet alles aus bösen, grausamen, menschenfeindlichen Absichten her, da doch der Anführer einer Räuberbande selbst gute Absichten wenigstens mit den bösen verbinden muss. Wenn alles menschlich zugegangen sein soll, so müssen wir auch den Menschen nehmen, wie er in jenen Zeiten, nach den damals so sehr eingeschränkten Einsichten von Völkerrecht, allgemeiner Gerechtigkeit und Liebe zu dem menschlichen Geschlecht hat sein können. Aus diesem Gesichtspunkte werden uns die Dinge ganz anders erscheinen, als sie Ihr Ungenannter vorstellt. Wir sollten uns der Neigung nicht überlassen, gewisse Dinge zu sehr herunterzusetzen, weil sie andere zu sehr erhoben haben; denn dadurch bringen wir nur die Schalen in ein beständiges Schwanken und niemals in's Gleichgewicht. .... Den Menschen als Menschen zu betrachten, ihn nach den Sitten, Gewohnheiten und Kenntnissen seiner Zeit und in Vergleichung mit seinen Nebenmenschen zu beurtheilen, dazu muss man weder Vorurtheile haben, noch sich aus Abscheu gegen Vorurtheile zur Unbilligkeit verleiten lassen; dazu muss man das Maſs der menschlichen Kräfte kennen, und keine Phantome im Kopfe haben, die

uns schwindlich machen." Man sieht hieraus, dass MENDELSSOHN's Theismus noch weit entfernt davon war, mit dem des Fragmentisten gleichen Schritt zu halten. Aber auch in philosophischer Hinsicht vermochte er, obgleich REIMARUS im wesentlichen Wolfianer war, mit demselben sich in keine Uebereinstimmung zu setzen. Seine naturphilosophischen Schriften hat er, wie wir früher bemerkt, in den *Literaturbriefen* einer scharfen Kritik unterzogen, und auch von seiner „*Vernunftlehre*" sagt er etwas geringschätzig in einem Briefe an ABBT (vom 3. Januar 1763): „Ich sehe wohl, mit Leuten, die ihre eigene Logik und Metaphysik haben, ist nichts anzufangen; sie müssen Recht haben und meinetwegen sollen sie es immer behalten. Hüten Sie sich, mein bester Freund! vor dieser Pest der Wahrheit, von welcher, so viel ich weifs, selten ein öffentlicher Lehrer völlig befreit ist."

Der ehrenvollen Aufnahme, welche MENDELSSOHN am Braunschweiger Hofe fand, sollte im folgenden Jahre eine arge Zurücksetzung seitens eines Fürsten folgen, dem er als Regent und Mensch stets die höchste Verehrung zollte. Am 17. Februar 1771 erhielt MENDELSSOHN von dem Akademiker SULZER die Anzeige, dass die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin ihn zum ordentlichen Mitgliede ihrer philosophischen Classe ohne Pension gewählt habe, und dass diese Wahl dem Könige zur Bestätigung vorliege. Dass diese Auszeichnung seitens der höchsten wissenschaftlichen Körperschaft für MENDELSSOHN eine ebenso überraschende als beglückende war, ist selbstverständlich. Die Zustimmung des Königs blieb indess auffallend lange aus, und als nähere Erkundigungen eingezogen wurden, erfuhr man, dass FRIEDRICH unsern Philosophen von der Liste gestrichen habe. Das Erstaunen über diesen Vorgang war allgemein. Wie sollte und konnte man sich des Königs hohe und vorurtheilsfreie Lebensanschauung mit dieser seiner engherzigen Mafsregel in Uebereinstimmung bringen? Wie, hat er an dem scharfen Kritiker seiner Gedichte so kleinliche Rache nehmen wollen? Oder war es in der That der Jude, den er zurückwies? KÄSTNER's Epigramm gab damals der allgemeinen Stimmung treffenden Ausdruck:

„Ein neuer Dionys rief von der Seine Strande
Sophistenschwärme her für seinen Unterricht;
Ein Plato lebt in seinem Lande,
Und diesen kennt er nicht."

Wie nahm unser Weiser diese demüthigende und kränkende Behandlung seitens seines Fürsten auf? Mit philosophischem Gleichmuthe und nicht ohne Ironie schreibt er später (am 20. Novbr. 1784) an seinen Freund HERZ HOMBERG[1], der in Wien lebte und dessen Bestätigung als Correpetitor vom Kaiser JOSEPH ebenfalls verweigert wurde: „Aufserordentliche Männer thun selten, was Jedermann von ihnen erwartet; denn sie sind aufserordentliche Männer. Was also die Majestät in Ihrer Sache entschieden hat, ist ganz in der Regel; uns in aller Betrachtung zwar unlieb, aber doch im Grunde lieber, als wenn die Majestät Sie approbirt, die Philosophie aber Sie als untüchtig verworfen hätte. Ich habe, wie Sie wissen, ein ähnliches Schicksal gehabt. Die Akademie hat mich zum Mitgliede gewählt, des Königs Majestät aber nicht die Wahl bestätigt. Warum? Das weifs ich eben so wenig, als Sie jetzt wissen, warum Sie der Kaiser nicht zum Correpetitor haben will. Religionshass ist es doch sicherlich nicht. Aber müde machen sollen uns selbst die Grofsmächtigsten nicht! Je gröfsere Schwierigkeiten,

[1] HERZ HOMBERG (geb. 1749 zu Lieben bei Prag), mit dem unser Philosoph in ununterbrochener freundschaftlicher Correspondenz stand, gehörte als junger Mann zu dem Kreise, der durch MENDELSSOHN Anregung und Förderung erhielt. Einige Zeit war er auch Hauslehrer der Söhne MENDELSSOHN's. Früher auf den Rabbinerschulen zu Prag, Pressburg und Grofs-Glogau ausschliefslich im Talmud gebildet, eignete er sich erst ein über die talmudische Dialectik hinausgehendes allgemeines Wissen an. Nach JOSEPH's II. Thronbesteigung und seinem Toleranz-Edict kehrte er nach seinem Vaterlande zurück, wo er 1784 als Oberaufseher der gesammten deutschen Schulen der Israeliten in Galizien und Lodomerien eine gesegnete Wirksamkeit entfaltete. Im Jahre 1793 wurde er nach Wien berufen, wo er an den vorbereitenden Mafsregeln der die Judenemancipation betreffenden Gesetze theil nahm. Seit 1818 k. k. Schulrath, hat er sich um das deutsch-israelitische Schulwesen in Oesterreich grofse Verdienste erworben. Er starb zu Prag im August 1841. Von seinen literarischen Arbeiten sind eine Reihe exegetischer Schriften und religiös-moralischer Lehr- und Lesebücher theils in deutscher, theils in hebräischer Sprache zu erwähnen.

desto mehr Kräfte müssen wir anstrengen. Es müssen mehrere und immer mehrere unter uns aufstehen, die sich ohne Geräusch hervorthun und Verdienste zeigen, ohne lauten Anspruch zu machen ....."

MENDELSSOHN's körperliche Constitution war eine zu schwächliche, die bisherige Anstrengung seiner geistigen und leiblichen Kräfte eine zu grofse, und endlich waren die vielfachen Gemüthsaufregungen der letzten Jahre zu intensiv gewesen, als dass diese aufreibenden Factoren ohne nachtheilige Wirkung auf seine Gesundheit geblieben wären. Er verfiel im Februar 1771 in eine lebensgefährliche Nervenkrankheit, deren anfänglich acuter Charakter zwar später an Heftigkeit verlor, die aber doch allmählich in eine Art chronisches Leiden überging, welche ihm in der nächsten Zeit jedwede geistige Thätigkeit unmöglich machte. Der sonst so rastlose und energische Denker musste sich nunmehr von aller Lectüre und aller Meditation fern halten. Wie wehmüthig klingt die Klage über diese ihm nothwendige geistige Enthaltsamkeit in den Briefen an die Freunde! Bei Uebersendung der zweiten Auflage seiner *„Philosophischen Schriften"* schreibt er am 9. April 1771 an LESSING: „Ich befinde mich seit einiger Zeit so übel, dass mir das Lesen und Schreiben völlig untersagt worden ist. Noch diesen ganzen Sommer soll ich so musenlos hinbringen und wie jener König der Menschheit beraubt werden, um unter den wilden Thieren meine Vernunft wiederzusuchen. Leben Sie wohl, mein Freund! und mäfsigen Sie Ihren Eifer zu denken und zu lesen, damit Sie desto länger aushalten."

Eine für dieses Jahr projectirte Reise nach Pyrmont zum Gebrauche der dortigen Bäder musste aufgegeben werden, und wenngleich in Folge strengster Diät sein körperliches Befinden sich einigermafsen besserte, musste er sich doch der Enthaltsamkeit von jeder geistigen Thätigkeit um so strenger unterziehen. Erst im Juli 1773 war er im stande die beabsichtigte Brunnencur in Pyrmont zu unternehmen; doch konnte er sich kaum über vierzehn Tage daselbst aufhalten, da äufsere Verhältnisse ihn zur Rückkehr nöthigten. Den nächsten Sommer sehen wir MENDELSSOHN wieder in Pyrmont. Die erste wenn auch nur kurze Cur hatte ihm doch

zu gut gethan, als dass er, wenn auch mit grofsen Opfern, nicht eine zweite hätte unternehmen sollen. Diesesmal hatte er daselbst die Bekanntschaft des Grafen WILHELM von Schaumburg-Lippe gemacht. MENDELSSOHN entwirft von dem Manne, von dem VARNHAGEN VON ENSE später in seinen *„Biographischen Denkmalen"* ein so interessantes Portrait uns hinterlassen hat, in den Anmerkungen zu seinem *„Briefwechsel mit Abbt"* folgende Schilderung: „Ich habe nach der Zeit Gelegenheit gehabt, diesen seltsamen Grafen kennen zu lernen und beim Brunnen zu Pyrmont seines persönlichen Umgangs zu geniefsen. Er schien in der That fähig, einem jugendlichen, dem Guten und Geistigschönen ergebenen Gemüthe, wie unser Freund ABBT damals gewesen, den hohen Enthusiasmus einzuflöfsen, mit welchem dieser für ihn eingenommen war. Ich sah einen Mann von langer Gestalt, stark von Gliedmafsen und abgehärtet; aber von innerm Harme, vielleicht auch zum Theil von zu harten Strapazen, äufserst abgezehrt. Dieses unsanfte Aeufserliche machte mit dem sehr sanften menschenfreundlichen Wesen, von welchem es beseelt war, den auffallendsten Contrast, der sich auch in seinem Betragen deutlich zu erkennen gab: fremd und abschreckend dem ersten Anblicke nach, aber ganz Sanftmuth und Theilnahme, je näher man ihm kam; strenger Ernst von aufsen und weichmüthige Menschenliebe im Herzen, die feinste griechische Seele in einem rauhen westphälischen Körper, in seinem Aeufserlichen, in Kleidung, Gang und Art sich zu bezeigen nachlässig bis zum Sonderbaren, und dadurch gemeinen Augen mehrentheils lächerlich; in seinem Ausdrucke sorgsam bis zum Gesuchten, in Gesinnungen hingegen ungeschmückt und edel bis zum Erhabenen. *Dévouement à la mort* war sein Losungswort, das er fleifsig im Munde führte und dazu er die Gelegenheit beinah zu wünschen schien. Er drückte sich nämlich lieber im Französischen aus, weil er in dieser Sprache, zu Genf, seine Geistesbildung genossen hatte; wiewohl er auch im Deutschen einen kernhaften, männlichen Stil in seiner Gewalt hatte." Der Graf und seine Gemahlin, die MENDELSSOHN als „eine Dame von ungemeiner Schönheit und seltenen Gemüthsgaben, im Umgange voller jugendlicher Sanftmuth und Milde" schildert, hatten

unsern Philosophen lieb gewonnen und zeichneten ihn bei jeder Gelegenheit aus. Oft und lange vertieften sie sich in Gespräche über religionsphilosophische und ethische Fragen. Nach der Rückkehr MENDELSSOHN's blieb er noch in Correspondenz mit dem Grafen, aus der in den *Gesammelten Schriften* (Bd. V, Leipzig 1844) einige Briefe des erstern mitgetheilt sind.

Im Sommer des Jahres 1776 finden wir MENDELSSOHN, der immer noch nicht ganz hergestellt war, in Baruth, indem er von der freundlichen Einladung eines Oberförsters JUNG, eines Bewunderers der MENDELSSOHN'schen Schriften, Gebrauch machte. Dieser ländliche Aufenthalt von einigen Wochen that unserm Philosophen recht gut. Von hier begab er sich nach Dresden, wo er mit dem ihm befreundeten jungen HENNINGS[1] einige Tage verlebte. Dieser junge dänische Legationssecretär, der von MENDELSSOHN in die Philosophie eingeführt wurde, gehörte zu den enthusiastischsten Verehrern des letztern. Als er seine amtliche Stellung in Berlin mit einer solchen in Dresden vertauschte, blieb er in eifrigem Briefwechsel mit MENDELSSOHN. HENNINGS berichtet in einem Briefe an ELISE REIMARUS in Hamburg in etwas überschwänglicher Weise von den Unterhaltungen mit dem Freunde. Hieraus dürfte das von Interesse sein, was er MENDELSSOHN über LAVATER's physionomische Theorie sagen lässt: „Er glaubt, man sei LAVATER verschiedene neue Anmerkungen in der Physiologie und besonders eine Bereicherung der physiologischen Sprache schuldig. Vorzüglich gefiel ihm der Gedanke, dass die Knochen, da sie als feste Theile der Veränderung

[1] AUGUST ADOLF FRIEDRICH HENNINGS, geboren 1746 zu Rinneberg, erhielt seine Gymnasialbildung zu Hannover und Altona, studirte zu Göttingen Jurisprudenz und Philosophie, erhielt dann 1771 zu Kopenhagen eine Anstellung als Kammersecretär und fungirte von 1771—74 als dänischer Legationssecretär und Geschäftsträger zu Berlin, wo er in dem MENDELSSOHN'schen Hause intim verkehrte. Später war er Geschäftsträger in Dresden. Im Jahre 1779 zum Etatsrath in Kopenhagen erhoben, erhielt er später eine höhere amtliche Function in Schleswig-Holstein. Zuletzt Administrator der Grafschaft Ranzau, starb er am 11. Mai 1826. HENNINGS ist Verfasser mehrerer philosophischer Schriften, von denen eine seiner frühern unter dem Titel erschien: *Ueber die Vernunft.* Berlin 1778.

weniger unterworfen sind, als die weichen fleischigen Theile, die durch angenommene Gewohnheiten biegsam gemacht werden, immer den natürlichen Charakter richtiger andeuten als diese, und dass in dem Contraste der beiden ein Widerspruch des natürlichen und sittlichen Charakters zu vermuthen sei. Sonst hielt MENDELSSOHN dafür, dass LAVATER mehr eine Pathognomie als eine Physiognomie geschrieben habe und dass seine Absicht sei, nicht sowohl auf das Erkennen des innern Menschen und der Physiognomie zu sehen, als die Wunder Gottes in der Bildung des Menschen zu erklären. Er fügte aber immer hinzu, dass er kein Physiognomist sei, und wenn der Menschenkenner und Wahrheitsforscher so spricht, wer kann ihn dann anders verstehen, als dass er nichts auf die Physiognomik halte."[1]

Auf einer Geschäftsreise nach Memel im Sommer 1777 berührte er Königsberg, wo er u. a. auch KANT und HAMANN besuchte. Letzterer schreibt darüber an LAVATER: „Ich habe mehr als eine süfse Stunde mit ihm zugebracht, auch seine philosophischen Schriften bin ich während seines Hierseins durchgegangen und mit erneuertem Vergnügen Ihren beiderseitigen platonischen Briefwechsel. Dieser Mann ist wirklich ein Salz und Licht unter seinem Geschlecht, und er würde all sein Verdienst und Würdigkeit verloren haben, wenn er unser einer geworden wäre wie Adam."

Aus uns unbekannten Gründen hatte MENDELSSOHN um die Mitte des October 1777 eine Reise nach Hannover unternommen. Er blieb daselbst über einen Monat; denn der letzte von dort aus an LESSING nach Wolfenbüttel gerichtete Brief datirt vom 19. November. Es ist aus den drei MENDELSSOHN'schen Briefen, die er während seines Aufenthalts in Hannover an LESSING schrieb, wenig zu entnehmen, was über den Zweck seiner Reise Auskunft gäbe. Im letzten Schreiben ladet er den Freund ein, ihn in Hannover zu besuchen, um mit ihm „die LEIBNIZ'schen Papiere zu durchsuchen." Vorher hatte ihm LESSING seinen *„Ernst und*

[1] Vgl. KAYSERLING, a. a. O. S. 253, der den Brief aus der ihm handschriftlich vorgelegenen Correspondenz HENNINGS' mittheilt.

Falk, Gespräche über Freimaurer", geschickt. MENDELSSOHN urtheilt (Brief vom 11. November) über diese neueste Schrift des Freundes ziemlich kühl: „Ihre Gespräche über die Freimaurerei habe ich mit sehr vielem Vergnügen gelesen. Nicht dass sie etwa meinen Vorwitz gestillt hätten. Ich bin meinestheils dieses Unholds schon längst quitt. Ich bin überzeugt: Was Menschen Menschen verheimlichen, ist selten des Nachforschens werth. Anderntheils wissen Sie am besten, dass Ihre Gespräche gar nicht darnach eingerichtet sind, die Neugier zu befriedigen. Was sie aber bei mir bewirkt haben, sind billigere Begriffe von einem Institute, das mir seit einiger Zeit fast verächtlich zu werden angefangen. Man kann sich schwerlich enthalten, die Unthaten der Kirche auf Rechnung der Religion zu setzen. Wenn Sie aber sagen, Sie wären ein Freimaurer, wie Sie ein Christ sind, so muss ich gestehen, dass ich gerade das Gegentheil behaupten möchte. Sie sind ein Freimaurer, wie Sie nicht wollen, dass man ein Christ sein soll; denn im Grunde verhalten Sie sich zu einem echten Freimaurer wie EBERHARD zu GÖTZEN. Recht im Tone der Heterodoxen lösen Sie den Zauber auf, welcher die Sinne blendet; erklären Alles fein menschlich und irdisch, was den Rechtgläubigen in dem dritten Himmel entzückt; predigen Rechtschaffenheit, sagen, SOKRATES sei ein Christ gewesen, ohne es selbst gewusst zu haben; und behaupten in Gottes Namen, aufser dem Christenthume gebe es keinen ehrlichen Mann." Offenbar bestand hier über Sinn und Tendenz der Schrift zwischen beiden Freunden eine tiefe Kluft, die kaum überbrückt wurde, als MENDELSSOHN noch im December nach Wolfenbüttel herüberkam und die Sache daselbst mündlich mit ihm besprach. Doch war er über LESSING's häusliches Glück, der vor einem Jahre seine geliebte Freundin EVA KÖNIG heimgeführt, von innigster Freude erfüllt. Gegen Ende December reiste MENDELSSOHN wieder nach Berlin ab. Es war das letzte mal, dass sich die beiden Freunde gesehen hatten.

Es ist mit Recht schon vielfach betont worden, dass MENDELSSOHN weder in politischer noch in religiöser Beziehung ein Reformator der Juden im strengern Sinne des Worts genannt werden kann. In ersterer Beziehung nicht, weil weder sein Charakter und

Temperament ihn zu einer politischen Rolle befähigten, noch auch weil die damalige Politik und Gesetzgebung der Staaten, insbesondere Deutschlands, eine derartige reformatorische Thätigkeit im Interesse der Juden unmöglich machte. Aber auch in religiöser Hinsicht wird ihm der Name eines Reformators in nur sehr bedingter Weise beigelegt werden können, weil ihn sein conservativ-pietätsvoller Sinn hier nirgends radical und umstürzend, sondern überall ausgleichend und vermittelnd vorgehen liefs. Nichtsdestoweniger waren die Wirkungen seiner Thätigkeit auf beiden Gebieten echt reformatorisch; und wenn die Historiker mit MENDELSSOHN eine neue Periode in der geschichtlichen Entwickelung der Juden beginnen, so entspricht dieses vollkommen der Bedeutsamkeit der Umgestaltungen, die sich seitdem in Bezug auf Religion, Bildung und allgemeine Cultur unter ihnen vollzogen haben. „Diese Verjüngung oder Wiedergeburt des jüdischen Stammes", sagt GRÄTZ, „die man mit Fug und Recht als von MENDELSSOHN ausgegangen ansehen kann, hat das Charakteristische, dass der Urheber dieses grofsen Werks es nicht beabsichtigt hat, kaum eine Ahnung davon hatte, ja an der Verjüngungsfähigkeit seiner Stammesgenossen fast verzweifelte.[1] Er hat diese ganz unbeabsichtigte Veredlung auch nicht vermöge seines Berufs oder Amts erwirkt. Er war nicht ein Prediger in der Wüste, welcher die verlorenen Söhne Israels zur Sinnesänderung aufrief, er hielt sich vielmehr sein Leben lang scheu vor jeder geflissentlichen Einwirkung zurück. Selbst wenn aufgesucht, wich er jeder Führerschaft aus, mit dem öfter ausgesprochenen Geständnisse, keinerlei Fähigkeiten dazu zu haben. MENDELSSOHN spielte eine einflussreiche Rolle, ohne es zu wissen und zu wollen; er weckte unwillkürlich die schlummernde Begabung des jüdischen Stammes, die nur eines Anstofses bedurfte, um aus dem gebundenen Zustande herauszutreten und sich zu entfalten."

Es ist sehr natürlich, dass bei dem aufserordentlichen Glanze, der MENDELSSOHN's Namen in der schriftstellerischen Welt um-

[1] „Meine Nation", schreibt er am 29. Juni 1779 an AUGUST VON HENNINGS, „ist in einer solchen Entfernung von Cultur gehalten, dass man an der Möglichkeit einer Verbesserung verzweifeln möchte."

strahlte, seine gedrückten Stammes- und Glaubensgenossen sich vielfach an ihn um Abhilfe ihrer Leiden wandten. Aber was konnte er bei allem Einflusse auf literarischem Gebiete in politisch-socialer Beziehung für sie thun? Und war er nicht, bei aller Theilnahme und dem innigsten Mitgefühle, das er für sie empfand, im Grunde Kosmopolit, dem das Schicksal der Menschheit und Metaphysiker, dem das Interesse der Wahrheit mehr am Herzen lag, als das der Juden? Auf THOMAS ABBT's Mittheilung, er wolle sich mit der Frage der Bestimmung seiner Landsleute beschäftigen, antwortet er (am 20. Juli 1764): „Was die Bestimmung meiner Landsleute sein wird, fragen Sie? Welcher Landsleute? der Dessauer? oder der Bürger von Jerusalem? Erklären Sie sich deutlicher, und sodann werde ich Ihnen mit dem PANCRATIUS bei MOLIÈRE antworten: *Je m'en lave les mains. Je n'en sais rien. Il en sera ce qu'il pourra. Selon les aventures.* Was mein System nicht beunruhigt, das macht mir auch keinen Kummer. POMPADOUR, BRÜHL, die Jesuiten, Glaubensrichter, Seeräuber, Tyrannen, Giftmischer und Landesverräther; was thut das? Mit dem Kaltsinne eines deutschen Metaphysikers hülle ich mich in meinen kahlen Mantel und sage wie PANGLOSS: Diese Welt ist die beste." Und doch waren solche „metaphysische" Stimmungen in ihm nur selten, dieser „Kaltsinn" nur scheinbar. An vielen Stellen seiner Schriften, und besonders seiner vertrauten Briefe, bricht sein Schmerz über den traurigen socialen und geistigen Zustand seiner Glaubensgenossen nur zu deutlich hervor. Wenn dann freilich seine Ohnmacht zu helfen ihm zum Bewusstsein gelangt, dann tritt jener elegische Ton schmerzlicher Resignation ein, der den Stimmungsuntergrund vieler seiner Briefe bildet. Wo er aber nur irgend zu helfen vermochte, da trat er mit der vollen Wärme seines Herzens, mit der ganzen Kraft seines Wortes ein. So wandten sich die jüdischen Bewohner von Endingen und Lengnau, den einzigen Ortschaften der „freien" Schweiz, wo Juden unter sehr beschränkten bürgerlichen Rechten leben durften, an MENDELSSOHN mit der Bitte um Verwendung, dass nicht die drohende weitere Beschränkung ihrer wenigen Rechte wirklich eintrete. MENDELSSOHN richtete an LAVATER (am 14. April 1775)

ein Schreiben, worin er ihn beschwört, „sich dieser bedrängten Menschenkinder anzunehmen", und durch seinen Einfluss und sein Ansehen zu bewirken, dass ihnen „wenigstens ihre alten, hergebrachten Freiheiten" erhalten bleiben. LAVATER's Verwendung hatten jene Gemeinden es zu verdanken, dass ihnen ihre Privilegien nicht weiter geschmälert wurden.

Einer Anzahl von Juden drohte im Herbste 1777 die Ausweisung aus Dresden, weil auf sie die draconischen Bestimmungen der neuen, am 15. September 1772 publicirten „Judenordnung für die Residenzstadt Dresden" Anwendung finden sollten. Sofort wandte sich MENDELSSOHN (am 19. Nov. 1777) an den geheimen Cabinetsrath VON FERBER, den er im Jahre vorher in Dresden kennen gelernt, und Versicherungen seiner Werthschätzung erhalten hatte, mit dem Ersuchen, die bevorstehende Maßregel gegen die Juden abzuwenden. „Das Vertreiben ist für einen Juden die härteste Strafe, mehr als bloße Landesverweisung, gleichsam Vertilgung von dem Erdboden Gottes, auf welchem das Vorurtheil ihn von jeder Grenze mit bewaffneter Hand zurückweist. Und diese härteste der Strafen sollen Menschenkinder leiden ohne Schuld und Vergehen, bloß weil sie andern Grundsätzen zugethan und durch Unglück verarmt sind? Und der Israelit soll ehrlich sein, an dem Armuth so hart als Unehrlichkeit bestraft wird? Nein! Ich enthalte mich aller weitern Betrachtungen, um das Herz des Menschenfreundes zu schonen, welches dadurch zu sehr verwundet werden würde." Der Erfolg dieses Gesuchs war für die Betreffenden ein vollkommener.

Wir haben schon oben angedeutet, wie behutsam und pietätsvoll sich der ganze Charakter der MENDELSSOHN'schen Thätigkeit darstellt, soweit die letztere auf Religionsanschauungen und religiöse Einrichtungen seiner Glaubensgenossen sich bezog. Daher suchte er in solchen Fällen, wo seine Verwendung oder sein Rath eingeholt wurde, seine auf Beseitigung veralteter Gebräuche gerichteten Vorschläge durch Gründe zu unterstützen, bei denen er sich den dogmatischen Voraussetzungen der orthodoxen Rabbinen scheinbar accomodirte. Solches geschah z. B. in dem sogenannten Begräbnissstreite, wobei er der durchaus verständigen Neue-

rung der Mecklenburgischen Regierung zustimmte und derselben trotz der Einsprache des fanatischen Altonaer Rabbiners HERSCHEL zum Siege verhalf. Bedeutsamer wurde seine Mitwirkung bei der auf Anordnung der preufsischen Regierung unternommenen Zusammenstellung der Ritualgesetze der Juden und der Formulirung des Judeneides. In Preufsen war nach dem die Juden betreffenden Justizreglement die Gerichtsbarkeit der Rabbinen auf die Landesgerichte übergegangen; nun fehlte es den letztern an Kenntniss der jüdischen Bestimmungen über Fragen von Erbschaften, Testamenten, Vormundschaften und Ehesachen. Der mit der Abfassung dieses Codex beauftragte Berliner Oberrabbiner HIRSCHEL LEWIN, welcher über eine solche Fertigkeit im deutschen Ausdrucke, die diese Arbeit erforderte, nicht verfügte, übertrug dieselbe an MENDELSSOHN, der nun auch jene Schrift, welche den Gerichten als Grundlage dienen sollte, unter dem Titel *„Ritualgesetze der Juden“*[1] abfasste. Von grofser Wichtigkeit wurde der Auftrag, den MENDELSSOHN von dem ihm befreundeten Assistenzrath KLEIN, der einer der Mitredactoren des „Allgemeinen Landrechts“ war und als solcher sehr oft MENDELSSOHN über rechtsphilosophische Fragen zu Rathe zog, erhielt, ihm einen Entwurf über die bei der jüdischen Eidesleistung gebräuchlichen Formalitäten auszuarbeiten. Er unterzog sich dieser Arbeit, und die bekannte, jetzt freilich beseitigte Ermahnungsformel ist sein Werk. Die übermäfsige Strenge der Formel war wesentlich eine Concession an die Rabbinen und die christlichen Behörden, deren Vorurtheile zu schonen waren. Bemerkenswerth ist hierbei, dass MENDELSSOHN grofsen Werth darauf legte, dass die Formel nicht mehr in jüdisch-deutschem Mischmasch, sondern in reiner deutscher Sprache abgefasst wurde. „Ich fürchte“, schreibt er am 29. August 1782 an KLEIN, „dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen, und verspreche mir sehr gute Wirkung von dem unter meinen Brüdern seit einiger Zeit aufkommenden Gebrauche der reinen deutschen Mundart.

---

[1] In Band VI der *Gesammelten Schriften*. Leipzig 1845.

Wie würde es mich kränken, wenn die Landesgesetze selbst jenem Missbrauche beider Sprachen gleichsam das Wort redeten!"

Dieses Bestreben, die in Deutschland lebenden Juden der deutschen Sprache theilhaftig werden zu lassen und durch dieses Mittel für deutsche Cultur empfänglich zu machen, bildet den Hauptpunkt in MENDELSSOHN's reformatorischer Thätigkeit. Den Weg hierzu bahnte er sich durch seine Bibelübersetzung. Dass er sich hierbei der ganzen Tragweite seines Unternehmens bewusst war, ersehen wir aus dem schon oben citirten Briefe an HENNINGS, in welchem es heifst: „Dieses ist der erste Schritt zur Cultur, von welcher meine Nation leider! in einer solchen Entfernung gehalten wird, dass man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinahe verzweifeln möchte. Ich hielt indess mich verbunden, das Wenige zu thun, was in meinem Vermögen steht, und das Uebrige der Vorsehung zu überlassen, die sich zur Ausführung ihres Plans mehrentheils mehr Zeit nimmt, als wir übersehen können." Zunächst freilich kam es nur zur Uebertragung des Pentateuch, wobei ihm der gelehrte Grammatiker SALOMO DUBNO zur Seite stand. Mit aufserordentlichem Beifalle wurde das Unternehmen seitens des Volks begrüfst, und selbst aufgeklärte Rabbiner, wie HIRSCHEL LEWIN in Berlin und sein Sohn Rabbi SAUL in Frankfurt a. O. thaten viel für die Verbreitung des Buchs. Dagegen fehlte es auch nicht an heftigen Gegnern unter den Rabbinen, wie die von Prag, Fürth und Altona, welche das Werk sogar mit dem Banne belegten. MENDELSSOHN jedoch setzte den immer heftiger werdenden Gegnern eine echt philosophische Ruhe entgegen. „So leicht", schreibt er an HENNINGS (am 29. Juni 1779) „soll es keinem Zeloten gelingen, mein kaltes Blut in Bewegung zu setzen. Ich sehe das Spiel der menschlichen Leidenschaften als eine Naturerscheinung an, die beobachtet zu werden verdient. Wer bei jedem elektrischen Funken zagt und zittert, taugt nicht zum Beobachter." Als seine Freunde ihn vor der Heftigkeit seiner nunmehr anwachsenden Schar fanatischer Gegner warnten, beruhigte er sie, da er wusste, „wie viel Widerspruch, Hass und Verfolgung die geringste Neuerung, wenn sie auch wichtige Verbesserungen zur Folge hat, jeder Zeit findet." Zu der

Pentateuch-Uebersetzung liefs er von dem schon genannten DUBNO und als dieser sich zurückzog, von befreundeten jüdischen Gelehrten, wie dem auch als hebräischen Dichter bekannten HARTWIG WESSELY, von AARON JAROSLAW und HERZ HOMBERG hebräische Commentare ausarbeiten, in welchen, wie MENDELSSOHN in der Einleitung zur Uebersetzung sagt, „von der bei der Uebersetzung von mir befolgten Methode gewissenhaft Rechenschaft gegeben werde, namentlich in Bezug auf die Auswahl, die ich in hemeneutischer Rücksicht unter meinen jüdischen Vorgängern getroffen, oder wo und warum ich abweichend von derselben meinen eigenen Weg gegangen." Den Commentar zum zweiten Buche Mosis verfasste er selbst, worin insbesondere die werthvolle Abhandlung über Geist und Form der hebräischen Poesie hervorzuheben ist.

Der Uebertragung des Pentateuch folgte die der Psalmen, welche ihn 10 Jahre hindurch, 1773—83, in Anspruch nahm. „Ich habe die Psalmen", sagt MENDELSSOHN, „nicht in ihrer Ordnung, nacheinander übersetzt, sondern wählte mir einen Psalm, welcher mir gefiel, welcher zu der Zeit mit der Lage meines Gemüths übereinkam, welcher mich bald durch seine Schönheit, bald durch seine Schwierigkeit reizte. Diesen trug ich im Sinne bei so mancherlei ungleichartigen Beschäftigungen mit mir herum, bis ich glaubte mit dem Geiste meines Dichters so vertraut zu sein, als ich es meiner Fähigkeit nach werden konnte, und dann war das Niederschreiben eine geringe Arbeit." Zu dieser Uebersetzung schrieb noch MENDELSSOHN eine Einleitung über Poesie, insbesondere biblische Poesie, und der ihm befreundete JOEL LÖWE verfasste zu den Psalmen einen Commentar in hebräischer Sprache. Pentateuch und Psalmen sollten ihm den Weg zur ganzen Bibelübersetzung ebnen. Doch sein unerwarteter Tod verhinderte die Ausführung dieses Plans. In seinem Nachlasse wurde noch die schöne Uebersetzung des Hohen Liedes im Manuscripte vorgefunden, welche später durch JOEL LÖWE und AARON WOLFSON mit hebräischem Commentar versehen herausgegeben wurde.

Die culturgeschichtlichen Wirkungen dieser nur theilweisen Bibelübersetzung, deren in den meisten Punkten im Geiste MEN-

DELSSOHN's geschehene Fortsetzung von Spätern unternommen wurde[1], waren weitumfassend und zeigen sich in dem tiefen und nachhaltigen Einflusse, den nunmehr die deutsche Lectüre der Bibel auf die gesammte Geistesentwickelung zunächst der deutschen Juden ausgeübt hat. Jetzt erst wurde ihnen, insbesondere aber dem heranwachsenden Geschlechte, das Verständniss für deutsche Literatur, deutsche Bildung und deutsche Nationalität ermöglicht. Treffend sagt KAYSERLING: „Seitdem die jüdischen Jünglinge mit dem Verständnisse des heiligen Gottesworts zugleich auch den Eindruck der reinen Klänge der deutschen Muttersprache in sich aufnahmen, fühlten sie sich gleichsam an der Hand der Religion in die Lebensatmosphäre der vaterländischen Sprache eingeführt und lernten in derselben mehr und mehr die Lebenssphäre ihres eigenen Denkens und Empfindens kennen. Die wesentlichste Bedingung des Eintritts in das nationale Geistesleben des Vaterlands stand daher mit der Religion nicht nur nicht mehr in Widerspruch, sondern erschien gleichsam in untrennbarem Bündnisse mit ihr, und diese Wirkung war für die Einführung der deutschen Juden in deutsches Cultur- und Geistesleben von entscheidender Bedeutung. . . . . Hat die Bibelübersetzung LUTHER's, wie dieses allgemein anerkannt ist, läuternd und reinigend auf die deutsche Sprache gewirkt, das deutsche Sprachgut durch neue Worte und Redewendung bereichert, und auf Belebung und Veredlung deutscher Cultur und Literatur schöpferisch eingewirkt, so gilt dieses, wenn auch in beschränkterm Maſse, von der Bibelübersetzung MENDELSSOHN's in Rücksicht auf seine deutschen Glaubensgenossen, denen diese Uebersetzung die Lichtsäule ward, von welcher geleitet sie aus der Wüste eines wirren Sprachgemenges in das lichte Gebiet der bereits zu hoher Ausbildung gelangten deutschen Muttersprache, und dadurch in deutsches National- und Culturleben eingeführt wurden."[2]

Von unermesslichem Einflusse war die MENDELSSOHN'sche That auf die heranwachsende jüdische Jugend, auf die Erziehung und

[1] Vgl. hierüber A. GOLDSCHMIDT, *Moses Mendelssohn als Uebersetzer und Exeget* (im *Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch* Leipzig 1879).

[2] Vgl. A. GOLDSCHMIDT a. a. O.

die Bildung des neuen Geschlechts. „Das heranwachsende Geschlecht, zu einem unbestimmten Verlangen nach einem neuen Ziele des Wissens angeregt, warf sich mit unersättlicher Gier auf das Studium dieses allen zugänglichen Werkes. Man gewann ein mehr und mehr wachsendes Wohlgefallen an der Schönheit und Reinheit der Form, in welcher die bekannten Gedanken, die trauten Erzählungen aus Israels Vorzeit, die allein heiligen Gesetze und Vorschriften hier zum ersten male entgegentraten. Es erwachte in den Juden die Ahnung von dem gänzlichen Mangel des ästhetischen Sinnes in ihrer bisherigen Bildungsweise und rief ein alles überwältigendes Verlangen nach Aneignung eines reichern Stoffes der Art in ihnen hervor. Man verlangte mit Leidenschaft nach deutschen Schriften, und trotz der strengen Verbote ihrer Polen entstammenden rabbinischen Lehrer wussten sie sich auf heimlichen Wegen die ersehnten Werke zu verschaffen, und verschlangen sie mit Leidenschaft in finsterer Mitternacht in ihrer kalten Kammer und bei einer Beleuchtung, deren matter Schimmer nicht bis zum Auge des lauernden Nachbars dringen durfte." (KAYSERLING, a. a. O. S. 324.)

Wenn auch nicht unmittelbar zusammenhängend, so doch innerlich zusammengehörend mit MENDELSSOHN's stillem reformatorischem Wirken auf religiösem Gebiete hängt seine Thätigkeit auf dem Felde der Erziehung und des Unterrichts zusammen. Wir ersehen aus seinem leider noch immer nicht ganz vollständigen Briefwechsel, wie der viel beschäftigte Mann doch noch Zeit fand, hier und da, wo sich Keime zu einer Unterrichts- und Schulreform für die jüdische Jugend regten, zu rathen und aufzumuntern.[1] Wie die Wirksamkeit der Jünger MENDELSSOHN's (FRIEDLÄNDER's, BENDAVID's, JACOBSOHN's u. a.) diese ersten Ansätze eines rationellern Schulunterrichts zur Blüthe brachte, können wir hier nicht weiter verfolgen.

Wichtiger und folgenreicher noch war MENDELSSOHN's Eintreten für die politisch-sociale Emancipation der Juden.

---

[1] Vgl. den interessanten Aufsatz von A. FRÄNKEL: *„Mendelssohn und die Erziehungsreformatoren"* (im *Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch*).

Doch ergriff er auch auf diesem Felde nur schwer die Initiative und überliefs mit gutem Grunde letztere der Einsicht und Philanthropie christlicher Autoren. Es klingt wie eine Aufmunterung für andere, aber wie eine Entschuldigung für sich selbst, wenn er an den Baron VON HIRSCHEN in Dresden (Brief vom 18. October 1785) schreibt: „Die Zuschrift ..... beweist eben so wohl, dass die Wahrheit: meine Nation könne wie jede andere zum Nutzen des Staates gebraucht werden, demjenigen, den kein Vorurtheil hierin blendet, klar einleuchtet, als auch, dass das Vorurtheil wider meine Nation zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dass es leicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden könnte. Ich sage: mit Stumpf und Stiel; denn es ist bei Vorurtheilen immer der Fall, dass der mindeste zurückgebliebene Theil Samen wird, und ehe man sich es versieht, steht ein neuer Stamm wieder da. Jedem Vorurtheil muss daher oft und mit Nachdruck von den Schriftstellern begegnet werden, um den neuen Ausschuss in der Blüthe zu ersticken. Nun ist zwar dem forschenden Manne nicht viel daran gelegen, wer auch der Verfasser des Buches sei; er liest es, prüft die Gründe und versagt ihnen den Beifall nicht, welchen sie verdienen. Aber bei Leuten vom gemeinen Schlage wirken die Gründe nur Etwas, und das Mehrste muss die anerkannte Autorität des Schriftstellers und seine Uneigennützigkeit thun. Aus dieser Ursache habe ich es jederzeit mit gröfserm Vergnügen gesehen, wenn das Vorurtheil der Christen wider die Juden von einem christlichen Schriftsteller bestritten wird ....." In diesem Sinne ist es aufzufassen, dass, als die Elsässer Juden sich an MENDELSSOHN mit der Bitte um Ausarbeitung eines Memoire wandten, das sie dem französischen Staatsrathe unterbreiten wollten, damit dieser ihre bedrückte Lage mildere, MENDELSSOHN mit dieser Arbeit den auf dem Felde philanthropischer Bestrebungen bekannten Kriegsrath CHRISTIAN WILHELM DOHM betraute. Letzterer veröffentlichte auch 1781 die Schrift: *„Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden"*, welche die Frage in ausgezeichneter Weise beleuchtete, und zwar nicht blofs mit Bezug auf die Stellung der französischen Israeliten, sondern der Juden überhaupt in ihrem Verhältnisse zu den Staaten, in denen sie lebten.

Es ist die Stimme der Humanität und der Gerechtigkeit, die sich hier für eine bis dahin verachtete und rechtlose Classe von Staatsunterthanen laut und vernehmlich erhebt. Natürlich erschienen sofort eine Menge von Gegenschriften, welche den traurigen Ruhm darein setzten, durch Herbeiziehung früherer mittelalterlicher Vorurtheile zu beweisen, dass die Emancipation der Juden den Staaten wie den Völkern unendlichen Schaden zufügen würde. Da konnte auch MENDELSSOHN nicht länger schweigen. Er liefs daher die treffliche Schrift des Amsterdamer Rabbiner MENASSE BEN ISRAEL: *„Rettung der Juden"*, die dieser einst für CROMWELL und das englische Parlament gegen die Beschuldigungen und Anklagen der englischen Geistlichkeit gegen die Juden geschrieben, aus dem Englischen in's Deutsche (durch seinen Freund HERZ) übersetzen und begleitete dieselbe mit einer „Vorrede", in der er selbst die den Juden neuerdings gemachten Vorwürfe zurückweist und die Grundsätze für die Emancipation derselben mit Wärme darlegt. Eine Anzahl polemischer Gegenschriften gegen MENDELSSOHN (u. a. eine unter dem Titel: *„Das Forschen nach Licht und Wahrheit"*) verfolgten den Zweck, die Widersprüche nachzuweisen, in die er sich angeblich in jener „Vorrede" verwickelt habe. Insbesondere war es die letztgenannte, in mafsvollem Tone gehaltene Schrift, die, wie er an SCHULSTEIN in Prag schreibt, „nicht unbeantwortet bleiben darf, so ungern ich mich auch in dergleichen Erörterungen einlasse." So entstand MENDELSSOHN's berühmte und epochemachende Schrift: *„Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum"* (1783). Wir haben in unserer „Einleitung" zu derselben (vgl. Bd. II, S. 354) den reichen Inhalt der Schrift einer Analyse unterworfen und über die rechtsphilosophische und kirchenpolitische Bedeutung derselben ein eingehendes Urtheil zu gewinnen gesucht. Indem wir auf unsere dortigen Erörterungen über Inhalt, Geist und Charakter dieser Schrift verweisen[1], führen wir hier nur noch die Schlussworte MENDELSSOHN's an, in denen er die Fürsten apostrophirt und seine Stimme

[1] GRÄTZ (*Geschichte der Juden*, Bd. II, S. 84) fasst sein Urtheil über *„Jerusalem"* in folgenden Worten zusammen: „Viele seiner Gedanken haben

für religiöse Toleranz erhebt: „Wenn es einem unbedeutenden Mitbewohner vergönnt ist seine Stimme bis zu euch zu erheben, trauet den Räthen nicht, die euch mit glatten Worten zu einem so schädlichen Beginnen wie Glaubensvereinigung ist, verleiten wollen. Sie sind entweder selbst verblendet und sehen den Feind der Menschheit nicht, der im Hinterhalte lauert, oder suchen euch zu verblenden. Es ist gethan um unser edelstes Kleinod, um die Freiheit zu denken, wenn ihr ihnen Gehör gebt! Um euerer und unserer aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen! Bahnet einer glücklichen Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenduldung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzet. Lasset niemanden in euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein, niemanden ein Recht sich anmafsen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat! Wenn wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, so gebet ihr selbst Gott, was Gottes ist! Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!" Diese Schlussworte charakterisiren die Tendenz des ganzen Werkes, das in seinem Kampfe für religiöse Toleranz so recht aus dem Geiste des 18. Jahrhunderts heraus geboren ist.

Dritte philosophische Periode.

Am 15. Februar 1781 war zu Wolfenbüttel GOTTHOLD EPHRAIM LESSING gestorben. Was für MENDELSSOHN der Tod dieses Mannes, der ihm dreifsig Jahre hindurch der treueste und vertrauteste Freund gewesen war, bedeutete, ist unschwer zu er-

---

spätere Denker als nicht stichhaltig beseitigt; manches hatte nur in MENDELSSOHN's eigenartiger Anschauung Grund und Werth. Aber die Milde, welche über diese Schrift gehaucht ist, die Wärme seiner Ueberzeugung, der Freimuth seiner Aeufserung, der zugleich kindlich-naive und doch gedankentiefe Ideengang, die Anmuth des Stils, welche auch trockene Gegenstände genieſsbar macht: alles dieſs gab dieser Schrift in den Augen der Zeitgenossen eine hohe Bedeutung, und wird ihr stets einen Platz in der Literatur sichern."

rathen. War auch der briefliche Verkehr in den letzten Jahren zwischen ihnen sehr selten geworden (der letzte Brief LESSING's datirt vom 19. December 1780), so blieb doch die Empfindung der Freunde für einander nicht minder warm und innig, wenngleich zuletzt jeder in seiner Weise Wege gewandelt war, auf denen der andere nicht zu folgen vermochte. Beruhte doch diese Freundschaft auf dem unerschütterlichen Grunde innerster Wahrhaftigkeit, vor allem aber auf der Gemeinsamkeit ihrer Humanitätsideale. Nicht nur in Temperament und Lebensführung, in geistiger Begabung und wissenschaftlicher Richtung wichen sie von einander ab, sondern auch in der Art ihrer Gesammtauffassung der Welt, wie es die Verschiedenheit ihrer menschlichen Individualität und ihres schriftstellerischen Charakters nothwendig mit sich brachte. Nicht ohne innern Tadel hat jeder der Freunde manches, was sich als nothwendiges Resultat der Natur des andern ergab, mit angesehen und beurtheilt. Und dennoch wich ihre gegenseitige Hochschätzung und ihre Liebe für einander in dem langen Zeitraume von dreifsig Jahren und unter den für den Bestand menschlicher Freundschaft oft schwierigsten innern und äufsern Situationen nur selten einem andern Gefühle. Jene Gemeinsamkeit ihrer höchsten menschlich-sittlichen Ideale war der innerste Grund dieser Freundschaft, und wie viel Mühe man sich auch von gewisser Seite neuerdings gegeben hat, jenes poetische Denkmal, das der eine Freund dem andern noch bei Lebzeiten errichtet, den „*Nathan*", dieses Charakters zu entkleiden, so wird doch eine streng historische Würdigung der Motive jenes Dramas immer anerkennen müssen, dass es MENDELSSOHN und seine eigenartige sittlich-humane Persönlichkeit war, die LESSING als Vorbild für den Titelhelden seines Dramas vorgeschwebt. Weit entfernt jedoch, dass dieses dem hohen ethischen Gehalte der Idee des *Nathan* Eintrag thun sollte, scheint vielmehr in der poetisch-idealen Vorbildlichkeit, zu der er diese bestimmte historische Persönlichkeit herausgebildet, eine Gewähr für das Menschlich-Wahre und Wahrhaft-Menschliche jenes Charakters zu liegen.

Nur noch spärlich, wie gesagt, hatten sie in letzterer Zeit

mit einander correspondirt. Der Tod der geliebten Frau, und die steigende Verbitterung über die von allen Seiten auf ihn eindringenden polemischen Angriffe machten LESSING, den sonst so Offenen, den Berliner Freunden gegenüber verschlossen, wortkarg und wenig mittheilsam. „Seit einigen Jahren", sagt MENDELSSOHN, „hatte weder ich noch unser beiderseitiger Freund NICOLAI Schreiben von ihm erhalten, und er war uns einige Antworten schuldig. Dieses befremdete mich nun zwar nicht; denn er war, wie seinen Freunden bekannt, nie der rüstigste Briefschreiber, auch eben im Beantworten nicht pünktlich, wenn es blofs um Freundschaftsversicherung ohne weitern Inhalt zu thun war. Indessen öffnete ich doch desto begieriger das Briefchen, das mir wenige Wochen vor seinem Tode ein Unbekannter überreichte. Nun hatte sich LESSING, so lange ich ihn kannte, in so verschiedenen äufsern Umständen und Lagen nie über Undank seiner Zeitgenossen beschwert, nie beklagt, dass ihm nicht Gerechtigkeit widerführe, dass seine Verdienste nicht belohnt würden, und dergleichen Beschwerden, die so mancher mit weit geringerm Rechte von sich hören lässt. Die Worte „Ich" und „Mein" war ich gewohnt, aus seinem Munde so selten als möglich zu vernehmen. Auch waren seine Briefe allezeit lebhaft, gedankenreich und von gediegenem Inhalte. Alle Arten von Laune war ich an ihm gewohnt, nur niemals Niedergeschlagenheit oder Missmuth. Er war allezeit der tröstende, nie der trostsuchende Freund. Und nun — ich kann die widrige Empfindung nicht beschreiben, die ich hatte, als mir folgende Zeilen einen ganz andern Mann zu erkennen gaben, einen gebeugten, abgehärmten, endlich unterliegenden Kämpfer, einen gleichsam müde gejagten, verschmachtenden Hirsch, der endlich hinsinkt und sein edles Geweih muthlos in den Staub legt." Dann theilt MENDELSSOHN den Brief mit, den letzten, den er von ihm empfangen, und der in der That höchsten Missmuth und Niedergeschlagenheit athmet. „Auch ich war damals, heifst es am Schlusse, ein gesundes, schlankes Bäumchen, und bin jetzt ein so fauler, knorriger Stamm! Ach, lieber Freund! diese Scene ist aus! Gern möchte ich Sie freilich noch einmal sprechen!"

Als MENDELSSOHN den Tod des Freundes erfuhr, schloss er

seinen Schmerz in sich wie ein nicht zu entweihendes Heiligthum, das er vor der Welt bewahren müsse. Erst nach mehrern Tagen war er im stande, an den Bruder des Verstorbenen, Carl Lessing, jenen Brief zu schreiben, welcher nicht wie eine sanft rührende Elegie uns anmuthet, in der zwar alle leidenschaftlichen Schmerzenstöne verbannt sind, die aber das verklärte Bild des Freundes wiederstrahlt, sondern der uns wie der ruhige Nachruf eines echten Weisen berührt, der selbst durch sanfte Klage das hehere Bild des Freundes nicht trüben möchte. „Nicht ein Wort, mein Bester! von unserm Verluste, von der grofsen Niederlage, die unser Herz erlitten! Das Andenken des Mannes, welchen wir verloren, ist mir zu heilig, um es jetzt durch Klagen zu entweihen. Es erscheint mir nunmehr in einem Lichte, das Ruhe und erquickende Heiterkeit auf die Gegenstände verbreitet. Nein! ich rechne nicht mehr, was ich durch seinen Hintritt verloren. Mit gerührtem Herzen danke ich der Vorsehung für die Wohlthat, dass sie mich so früh, in der Blüthe meiner Jugend, hat einen Mann kennen lassen, der meine Seele gebildet hat, den ich bei jeder Handlung, welche ich vorhatte, bei jeder Zeile, welche ich schreiben sollte, mir als Freund und Richter vorstellen werde, so oft ich einen Schritt von Wichtigkeit zu thun habe. Wenn sich in diese Betrachtung noch etwas Melancholisches mit einmischt, so ist es vielleicht die Reue, dass ich seine Führung nicht gehörig benutzt habe, dass ich nicht geizig genug war nach seinem lehrreichen Umgange, dass ich manche Stunde vernachlässigte, in der ich mich mit ihm hätte unterhalten können. Ach! seine Unterhaltung war eine ergiebige Quelle, aus welcher man unaufhörlich neue Ideen des Guten und Schönen schöpfen konnte, die er wie gemeines Wasser von sich sprudelte, zu Jedermanns Gebrauch. Die Milde, mit welcher er seine Einsichten mittheilte, setzte mich zuweilen in Gefahr, das Verdienst zu verkennen: denn sie schien ihn in keine Unkosten zu setzen, und zuweilen schob er sie den meinigen so mit unter, dass ich sie nicht mehr unterscheiden konnte. Ueberhaupt war seine Mildthätigkeit hierin nicht von der engherzigen Art mancher Reichen, die es fühlen lassen, dass sie Almosen ausspenden; sondern er spornte den Fleifs an und liefs verdienen,

was er gab. Alles wohl überlegt, mein Liebster! ist Ihr Bruder gerade zur rechten Zeit abgegangen; nicht nur in dem Plane des Weltalls zur rechten Zeit: denn da geschieht eigentlich nichts zur Unzeit; sondern auch in unserer engen Sphäre, die kaum eine Spanne zum Durchmesser hat, zur rechten Zeit. FONTANELLE sagt von COPERNICUS: er machte sein neues System bekannt und starb. Der Biograph Ihres Bruders wird mit eben dem Anstande sagen können: er schrieb *Nathan den Weisen* und starb. Von einem Werke des Geistes, das eben so sehr über *Nathan* hervorragte, als dieses Stück in meinen Augen über alles, was er bis dahin geschrieben, kann ich mir keinen Begriff machen. Er konnte nicht höher steigen, ohne in eine Region zu kommen, die sich unsern sinnlichen Augen völlig entzieht, und dieses that er. Nun stehen wir da wie die Jünger des Propheten und staunen den Ort an, wo er in die Höhe fuhr und verschwand. Noch einige Wochen vor seinem Hintritte hatte ich Gelegenheit ihm zu schreiben: er solle sich nicht wundern, dass der grofse Haufe seiner Zeitgenossen das Verdienst dieses Werkes verkenne; eine bessere Nachwelt werde nach fünfzig Jahren daran lange Zeit zu kauen und zu verdauen finden. Er ist in der That mehr als ein Menschenalter seinem Jahrhundert vorausgeeilt."

Wie wir aus den brieflichen Mittheilungen MENDELSSOHN's entnehmen, hatte dieser gleich nach dem Tode LESSING's die Absicht, den heimgegangenen Freund in einer biographischen Studie zu charakterisiren, und wer wäre geeigneter zu einer solchen Arbeit gewesen? Wer war tiefer in sein eigentliches Geistes- und Herzensleben eingedrungen, wer hat inniger sich in die eigenartige Individualität des Freundes eingelebt? „Nur seine vertrautesten Freunde", schreibt er an HERDER, „kannten ihn als einen von den seltenen Menschen, die besser sind als sie scheinen wollen. Die Gleifsnerei der Modesitten und der sogenannten guten Lebensart ist ihnen so zum Ekel, dass sie in ihrem Aeufserlichen lieber das Gegentheil davon annehmen und eine Art von Ungeselligkeit zur Schau tragen, daran ihr Herz nicht den mindesten Antheil hat." In ähnlicher Weise äufsert er sich in dem von KAYSERLING mitgetheilten Briefe an HENNINGS (vom 8. Mai 1781): „Die Welt kennt

LESSING's schriftstellerischen Werth, Wenige aber nur kennen seinen freundschaftlichen Werth; ja ich finde, dass sein moralischer Werth von Vielen sogar misskannt wird. Auch die Begriffe von Tugend und Sittlichkeit sind der Mode unterworfen und wer sich nicht nach den Modebegriffen seines Jahrhunderts schmiegen kann, der wird von seinen Zeitgenossen verkannt und verschrieen. So viel scheint mir indessen aufser allem Zweifel zu sein: Wenn irgend ein Mensch besser war, als er sich in seinen Schriften zu erkennen gab, so war es LESSING. Die am meisten wider ihn eingenommen waren, wusste er in einer Stunde persönlichen Umgangs zu gewinnen, und gleichwohl ist ihm meines Wissens nie eine geflissentliche Schmeichelei aus dem Munde gegangen, ja er hatte sogar die — wie soll ich es nennen? — Bizarrerie, ein abgesagter Feind von der äufsern Höflichkeit zu sein. Seine gesellschaftlichen Tugenden bestanden vielmehr in echter Theilnehmung, aufrichtiger Dienstbeflissenheit, in der äufsersten Entfernung von Eigennutz und Eigendünkel und in der milden Bereitwilligkeit, einem Jeden mit seinem Reichthum an Begriffen so zuvorzukommen, dass man sich in einer Unterredung mit ihm allezeit scharfsinniger glaubte, als man wirklich war, ob man gleich nicht unterlassen konnte, dessen Ueberlegenheit innerlich recht sehr zu fühlen. Sarkastisch und bitter gegen jeden Geck, der die Wahrheit allein gefunden zu haben sich einbildete, war er liebreich und bescheiden gegen Jeden, der Wahrheit suchte, und zu allen Zeiten bereit, ihm mit seinem Vorrath zu dienen." Wer vermöchte nicht aus diesen wenigen Umrissen die scharfen Züge der geistigen Physionomie LESSING's zu erkennen? Doch blieb es bei MENDELSSOHN nur bei dem Vorhaben, das nie zur Ausführung gelangte. Noch während er in der Vorbereitung zu der Arbeit begriffen war, erschien schon HERDER's Aufsatz über LESSING im „*Merkur*", gewiss einer der herrlichsten und pietätsvollsten Nachrufe, die die deutsche Literatur aufzuweisen hat. Mittlerweile erwartete MENDELSSOHN die Correspondenz aus LESSING's Nachlass, die länger ausblieb, als ihm lieb war. Und so entwarf er vorläufig nur die Hauptzüge zur Charakteristik des Freundes; doch wurde aus diesem Bruchstücke niemals ein Ganzes. Dasselbe gelangte dann in die Hände CARL

LESSING's, welcher es später bei der Lebensbeschreibung seines Bruders benutzte.

Mehr und mehr fühlte sich MENDELSSOHN durch den Tod LESSING's verlassen und einsam, denn auch in den Beziehungen zu den Berliner Bekannten, insbesondere zu FRIEDRICH NICOLAI, war, nachdem seine Mitarbeiterschaft an der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* aufgehört hatte, eine gewisse Kühle eingetreten. Wie aus einem Briefe an HENNINGS (vom 8. Mai 1781) hervorgeht, waren es auch innere Gründe, die die einstmaligen so eng verbundenen Freunde mehr und mehr trennten. Um so freudiger überrascht war MENDELSSOHN, als von HERDER ein Brief (vom 21. Februar 1781) eintraf, in dem dieser ihm in herzlicher Weise seine Freundschaft entgegenbringt, gewissermafsen als Ersatz für den Verlust LESSING's. In dem von KAYSERLING in seinem „Nachtrag" mitgetheilten Schreiben heifst es nach einem Rückblicke auf die Bedeutung LESSING's: „Mir ist's noch immer, so entfernt wir von einander arbeiteten und dachten, so leer zu Muth, als ob Wüste, weite Wüste um mich wäre. Lassen Sie mich, lieber MENDELSSOHN, erbitten, gewissermafsen seinen Platz in mir auszufüllen und mir etwas näher zu sein, als Sie es sind ... Ich begehre nicht Ihre Freundschaft, die sich nicht antragen lässt, die ich auch meiner Gemüthsart nach Niemandem in der Welt je angetragen habe; aber Ihre Gutmüthigkeit, Ihr unverhohlenes Wohlwollen in Sachen, wo wir doch einerlei Zwecke im grofsen Ganzen, wenngleich in so verschiedenen Sphären zu befördern haben, diefs wünsche, diefs erbitte ich mir, da ich Sie so innig und aufrichtig hochschätze und liebe, auch mit jedem Jahre des Lebens lieber gewinne. Leben Sie wohl, liebster MENDELSSOHN, und sparen Sie sich, so viel an Ihnen ist, unserer Erde. Da LESSING hin ist, hat Deutschland Sie, wenn Sie auch nur stillwirkender Zeuge sind, vor so vielen Andern nöthig." Ganz denselben warmen, wenn auch mafsvollern Ton schlug MENDELSSOHN in seiner Antwort (vom 15. März) an: „Auch dieses, mein bester HERDER, ist der Weg der Vorsehung, dass LESSING's Tod zwei Gemüther sich einander näher bringen muss, die, wie jetzt am Tage liegt, ein leidiges Missverständniss von einander entfernt hatte" ... Nach einer sein Verhältniss zu

NICOLAI und der nunmehrigen ultrarationalistischen und nüchternen Tendenz der *Bibliothek*, die keineswegs mehr in MENDELSSOHN's Sinne war, betreffenden Stelle sucht er die Gründe darzulegen, warum nach seiner Ansicht alle bisherigen gegenseitigen Annäherungsversuche zwischen ihm und HERDER scheitern mussten, und fährt dann fort: „Es ist ein wahres Labsal für meine Seele, dass Sie durch den Tod LESSING's eine gleiche Lücke in Ihrem Herzen empfinden und solche durch die Annäherung mit dem meinigen wieder auszufüllen gedenken. Haben Sie herzlichen Dank dafür, dass Sie den ersten Schritt dazu gethan. Sie sollen mich sicherlich auf halbem Wege treffen. Ich gehe etwas langsam, aber ununterbrochen. Jeder hat seine Weise, und ich habe das Zutrauen zu Ihrer Menschenkenntniss, dass Sie meine kalt scheinende Weise nicht misskennen werden. Sie ist in Wahrheit mehr gemäfsigt als kalt, und Sie werden sie hoffentlich in der Folge der Zeit immer echter und bewährter und Ihrer Liebe würdiger finden." Nach einem LESSING's Nachlass betreffenden Passus schliefst er mit den Worten: „Ich hoffe, es soll bei diesem ersten Schritte, den wir zur Freundschaft gethan, nicht bleiben, und verspreche Ihnen, allezeit so offenherzig zu sein, als Sie mich jetzt finden. Ich kann Ihnen auf der Laufbahn, auf welcher Sie so grofse Schritte thun, nicht folgen; aber ohne Neid kann ich Ihnen meinen herzlichen Beifall nachrufen, so oft Sie ihn mir zu verdienen scheinen. Lieben Sie mich, Brüderchen." Bekanntlich kam es über diesen ersten enthusiastischen Anlauf niemals hinaus. Das Verhältniss der beiden Männer, die sich zwar in der Verehrung für den verstorbenen Freund eins fühlten, bot doch zu wenige innere Berührungspunkte, als dass es jemals den Grad inniger Seelengemeinschaft erreicht haben sollte, die bei dem vorhandenen Freundschaftsbedürfnisse beider zwischen zwei homogenern Naturen, als MENDELSSOHN und HERDER waren, aus diesem ersten warmen Anfange sich entwickelt hätte. So aber ging jeder doch schliefslich seine eigenen Wege. Wie sehr auch HERDER von den Humanitätsideen der Aufklärungsbestrebungen ergriffen war, so trieb ihn, den Freund HAMANN's, das poetisch-mystische Element in ihm doch zu ganz andern, nun eine neue Zeit verkündenden jugend-

lichen Geistern: FRIEDRICH HEINRICH JACOBI und GOETHE boten ihm verwandtere Seiten, und zu ihnen fühlte er sich immer mehr hingezogen.

ELISE REIMARUS, die treffliche und hochgebildete Freundin LESSING's und MENDELSSOHN's, hatte die Bekanntschaft des letztern mit dem Philosophen FRIEDRICH HEINRICH JACOBI vermittelt. Dieser war im Besitze eines merkwürdigen „Geheimnisses", wie er es nannte. Bei Gelegenheit seines Aufenthalts in Wolfenbüttel im Sommer 1780 las er LESSING das GOETHE'sche Gedicht „*Prometheus*", das er handschriftlich besafs, vor. LESSING war nicht nur von der vollendeten poetischen Form desselben entzückt, sondern anerkannte auch den pantheistischen Grundgedanken der Dichtung. Dieses gab zu einer weiter gehenden philosophischen Discussion Anlass, in deren Verlaufe LESSING äufserte, dass er die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr als die seinigen betrachten könne; vielmehr müsse er die pantheistische Weltanschauung als die allein richtige und befriedigende erklären. „Wenn ich noch jemand nennen soll, so weifs ich keinen andern als SPINOZA." Auf Befragen JACOBI's hat dann LESSING hinzugefügt, dass er von diesem seinen innersten Glaubensbekenntnisse seinem besten Freunde MENDELSSOHN niemals Mittheilung gemacht. Dieses „Geheimniss" von LESSING's Spinozismus bewahrte nun JACOBI drei Jahre lang, bis er durch ELISE REIMARUS erfuhr, dass MENDELSSOHN eine umfassende Arbeit über LESSING publiciren wolle. Da hielt er es nunmehr für angezeigt, der Freundin die Sache mitzutheilen, wobei er es ihr anheimstellte, ob sie MENDELSSOHN hiervon Eröffnungen machen wolle oder nicht. Natürlich berichtete ELISE sofort an den Berliner Freund. MENDELSSOHN's Antwort (vom 16. August 1783) zeigte durchaus nicht das Erstaunen, das JACOBI erwartet hatte. Wusste er doch, dass LESSING sich vielfach mit der Ethik SPINOZA's beschäftigt habe, und hatten sie ja, wie ihr Briefwechsel zeigt, so manche Discussion über einzelne Punkte in derselben. „Hat LESSING das System so genommen, wie es BAYLE missverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben? Wenn LESSING im Stande war, sich so schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmung zu dem Systeme

irgend eines Mannes zu verstehen, so war LESSING zu der Zeit nicht mehr bei sich selber, oder in seiner sonderbaren Laune, etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernsthaften Stunde selbst wieder verwarf. In dieser Laune war LESSING im Stande, alles zu behaupten, was seine Gegner reizen konnte, blofs um den Streit lebhafter zu machen. Hat aber LESSING gesagt: ‚Lieber Bruder! Der so sehr verschrieene SPINOZA mag wohl in manchen Stücken weiter gesehen haben, als alle die Schreier, die an ihn zu Helden geworden sind. In seiner *Ethik* insbesondere sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere Sachen als in mancher orthodoxen Moral oder in manchem Compendium der Weltweisheit. Sein System ist so ungereimt nicht, als man glaubt.' Hat er etwas dergleichen sich merken lassen, wie ich von meinem Freunde vermuthe; — beste Seele! ich weifs nicht, wie nahe oder wie fern der Tod hinter mir steht und mit der Hippe droht: aber ich bin zu aller Zeit bereit, dieses von ganzem Herzen zu unterschreiben, man bringe mich unter welcher Rubrik man wolle." Uebrigens fordert er durch die Freundin JACOBI auf, „ausführlich zu berichten, was, wie, bei welcher Gelegenheit und auf welche Veranlassung sich LESSING dieses geäufsert habe." „Sobald uns Herr JACOBI hierüber befriedigt hat, sehe ich nicht ein, warum wir die letzten Gesinnungen unsers Freundes geheim halten und der Nachwelt verschweigen sollten. Wir sind im Grunde ihm nicht mehr und nicht weniger Gerechtigkeit schuldig, als er selbst hat den Fragmentisten widerfahren lassen. Die Wahrheit kann auch hier nicht anders als gewinnen. Sind seine Gründe seicht, so dienen sie nur zu seinem Triumphe; sind sie gefährlich, so mag die gute Dame für ihre Vertheidigung sorgen. Auch unsers besten Freundes Name soll für die Nachwelt nicht heller glänzen, als er es verdient."

Dieser Aufforderung kam JACOBI nach, indem er am 4. Nov. 1783 eine ausführliche Darlegung seiner Unterredung mit LESSING durch ELISEN's Vermittelung an MENDELSSOHN gelangen liefs. Aus diesem Schreiben ersah MENDELSSOHN allerdings, dass JACOBI, wie er erst annahm, kein philosophischer Dilettant, kein Schöngeist, sondern ein Mann sei, „welcher das Denken zu seinem Haupt-

geschäft gemacht." Doch kam ihm Gedankengang wie Sprache JACOBI's höchst fremdartig vor. „Der Gang seiner Ideen scheint ihm noch zu fremd, das Bilderreiche in Vorstellungen zu blendend und die Lücken dazwischen so auffallend", dass er wie betäubt dastehe und sich nicht zu finden wisse. „Indessen leuchtet aus dem Gebäude, das sich Herr JACOBI ganz auf eigene Kosten errichtet hat, so viel philosophischer Scharfsinn hervor, dass ich gar wohl begreife, wie ein LESSING dafür hat eingenommen sein, und zu dem Charakter desselben ein unumschränktes Zutrauen gewinnen können." MENDELSSOHN war bereit, JACOBI förmlich Abbitte zu leisten wegen der Art seiner Herausforderung, zugleich jedoch versprach er, der Frage, wie weit LESSING Anhänger des Spinozismus gewesen, seine volle Aufmerksamkeit zu widmen, obgleich die zunehmende Nervosität, die anhaltendere philosophische Arbeit und der peinliche Charakter der ganzen Discussion die Sache sehr erschwerte. Zudem war er durch Krankheit verhindert, die hervorragendern neuen Erscheinungen auf philosophischem Gebiete, insbesondere KANT's *„Kritik der reinen Vernunft"* und die sich hieran schliefsenden polemischen und vertheidigenden Schriften durch eigene Lectüre kennen zu lernen; vielmehr war er hier nur auf die unzulänglichen Mittheilungen der Freunde angewiesen. Mittlerweile hatte JACOBI seine an HEMSTERHUYS im Haag gesandte Abhandlung über den Spinozismus in Abschrift an MENDELSSOHN gelassen lassen, die diesem freilich, wie er an ELISE schreibt, absolut unverständlich war. Um also vor allem einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu gewinnen, von dem aus sich hoffen liefse, den Streit nicht ganz resultatlos zu führen, beabsichtigte er zunächst eine präcise und klare Darstellung seiner eigenen metaphysischen Grundanschauungen, insoweit sie sich auf die Frage des Theismus und Pantheismus bezogen, dem Gegner zu geben. So erst konnte er hoffen, den heimgegangenen Freund, soweit er ihn aus seinen Schriften wie aus der eigenen Erinnerung beurtheilte, vom Atheismus, der im JACOBI'schen Sinne mit Spinozismus identisch sei, freizusprechen, wobei er darzuthun beabsichtigte, „dass es einen Spinozismus giebt, der nicht auf Atheismus hinausläuft, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre

Praktisches haben, gar wohl verträgt". Zu diesem Zwecke ging er an eine Bearbeitung und Herausgabe seiner „*Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*", seines philosophischen und metaphysischen Hauptwerks. Wir haben in der „Einleitung" zu den *Morgenstunden* (Bd. I, S. 291) über Inhalt, Tendenz und Bedeutung dieser Schrift gehandelt und verweisen den Leser auf unsere dortigen Ausführungen.

Kaum waren die *Morgenstunden* (1785) erschienen, als JACOBI eine Schrift der Oeffentlichkeit übergab, welche den Titel führte: „*Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*" (Breslau 1785), und die ganze zwischen MENDELSSOHN, ELISE REIMARUS und JACOBI gewechselte Correspondenz enthielt. Es lag in diesem Schritte eine ungemeine Rücksichtslosigkeit. Der Briefwechsel war, wenigstens seitens MENDELSSOHN's, keineswegs für das grofse Publicum bestimmt, und musste dessen Veröffentlichung denselben um so unangenehmer berühren, als hier seitens JACOBI's in der ganzen Sache nicht ohne Perfidie gehandelt wurde. „Es liegt", schreibt MENDELSSOHN an ELISE am 21. October 1785, „so etwas Verschobenes, Verwickeltes in dem ganzen Betragen dieses Mannes, darein ich mich nicht finden kann. Warum ist er anfangs so vertraulich, um hernach ohne Grund so argwöhnisch zu sein? Warum ist er von der einen Seite so keck, um von der andern so furchtsam zu sein? stöfst seinen Nebenmenschen in's Feuer und flieht? reifst andern die Maske oder wohl gar die natürliche Haut vom Gesicht, um seine eigene Larve undurchdringlicher zu machen?" Mittlerweile hatte diese Angelegenheit auch in weitern Kreisen Interesse erweckt, und um die beiden Gegner scharten sich nun die nähern Freunde, welche in der Sache eifrig Partei ergriffen. Immer mehr verlor, wie aus dem Briefwechsel von HERDER, JACOBI und GARVE u. a. zu ersehen ist, der Streit seine ursprünglich persönliche Bedeutung und nahm allmählich den Charakter einer Discussion über die Berechtigung des Spinozismus und Pantheismus überhaupt an. KANT selbst, der die *Morgenstunden*, in einer in der Jenaer „*Literatur-Zeitung*" erschienenen Kritik für „das letzte Vermächtniss dogmatisirender Metaphysik, und zugleich für das

vollkommenste Product derselben, für ein nie von seinem Werthe verlierendes Denkmal des Verfassers" erklärte, veranlasste dann noch einen seiner Anhänger, den Halle'schen Professor JACOB, zu einer nachträglichen Beurtheilung des Werks (vgl. unsere „Einleitung" zu den *Morgenstunden*), die später in den kleinern Schriften KANT's (*Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*) besonders zum Abdrucke gelangte.

Das Verhalten JACOBI's war zu verletzend und herausfordernd für MENDELSSOHN gewesen, als dass dieser sich nicht zu einer öffentlichen Entgegnung hätte veranlasst sehen sollen, obgleich er sonst gegen alle gelehrten und persönlichen Streitigkeiten eine tiefe Abneigung hegte. Diese erfolgte in seiner letzten Schrift: *„An die Freunde Lessing's"* (vgl. Bd. I, S. 461), in der er noch einmal den verstorbenen Freund gegen JACOBI's Beschuldigung des Spinozismus und Atheismus in Schutz zu nehmen bemüht ist. Nicht auf eine Ueberzeugung seines Gegners, der gar nicht in dem Punkte zu überzeugen war, hatte MENDELSSOHN es abgesehen, sondern auf eine nochmalige Recapitulation aller Gründe und Gegengründe für oder wider den angeblichen Spinozismus LESSING's. Wie weit es ihm jedoch gelungen ist, seine Absicht zu erreichen und den Freund von dem „Verdachte" zu reinigen, haben wir in der „Vorbemerkung" zu der Schrift (Bd. I, S. 463) angedeutet.[1] Diefs war aber auch das letzte Vermächtniss, das der kranke MENDELSSOHN dem Freunde stiftete. Den hastigen, gereizten und fast leidenschaftlichen Ton, den wir in den letzten diese Angelegenheit betreffenden Briefen MENDELSSOHN's wahrnehmen, finden wir auch in dieser seiner letzten Schrift. Aber diese bei unserm sonst so ruhig milden und leidenschaftslosen Weisen ungewöhnliche Stimmung entsprach nur zu sehr dem bedenklich gesteigerten Grade seines nervösen Leidens. Eine Erkältung, die er sich am 31. December, als er das Manuscript zu seinem Verleger

[1] Die Frage, wie weit LESSING's philosophische Weltanschauung mit dem Pantheismus, oder was hier dasselbe ist, dem Spinozismus sich deckte, ist neuerdings auch von JOHANN JACOBY zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht worden. Vgl. dessen Abhandlung: *„Lessing der Philosoph"* (in seinen *Gesammelten Reden und Schriften*. Bd. 2. Hamburg 1877).

brachte, zugezogen, beschleunigte die Krisis in dem schon siechen Körper. Nach einer mehrtägigen, sehr schmerzvollen, mit entkräftendem Fieber verknüpften Krankheit gab MENDELSSOHN früh in der achten Stunde des 4. Januar 1786, im 57. Lebensjahre, sanft und ohne Todeskampf den Geist auf. Hofrath Dr. HERZ, der Arzt und Freund des Hauses, der in der Stunde des Verscheidens um ihn war, berichtet darüber: „Da lag er nun ohne vorhergegangenes Röcheln, ohne Zuckung, ohne Verzerrung, mit seiner gewöhnlichen Freundlichkeit auf den Lippen, als wenn ein Engel ihn von der Erde hinweggeküsst hätte." LESSING's Büste, die er sich, wie JOHANN JACOB ENGEL berichtet, am letzten Tage seinem Krankenlager gegenüber aufstellen liefs, schaute nunmehr auf den verklärten Freund herab.

Der schriftstellerische Charakter und die Persönlichkeit Mendelssohns.

Wir haben in den einleitenden Bemerkungen zu dieser biographischen Charakteristik schon angedeutet, worin das Wesen der sogenannten deutschen Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts besteht, und wie ihre Beziehungen zu den Humanitäs- und Aufklärungsbestrebungen der Zeit einerseits und dem theologischen Rationalismus andererseits waren. Im Laufe der gegenwärtigen Darstellung hat es sich sodann ergeben, wie berechtigt der anfangs ausgesprochene Gedanke gewesen, dass MOSES MENDELSSOHN als der hervorragendste Repräsentant jener popularphilosophischen Richtung zu betrachten sei. Schon früh in die LEIBNIZ-WOLFsche Philosophie eingeführt, blieben die Grundideen derselben, die Monadologie und die prästabilirte Harmonie, wie sehr er sie auch durch sensualistische Begriffe, die er LOCKE und den englischen Freidenkern entnahm, zu modificiren bemüht war, bis zu seinem Tode die Basis seiner philosophischen Weltanschauung. „Ich freue mich", schreibt er am 26. April 1785 an den derselben Richtung angehörenden Professor SCHWAB in Stuttgart[1],

[1] Wir haben einen ausführlichen Brief MENDELSSOHN's wesentlich moralisch-philosophischen Inhalts an denselben Gelehrten unter die *„Kleinern philosophischen Aufsätze"* (Bd. II, S. 250) aufgenommen.

„in Deutschland einen Philosophen zu finden, der sich nicht schämt, Wolfianer zu sein. Den Schriften dieses Weltweisen habe ich meine erste Bildung zur Philosophie zu verdanken; daher ich eine Art von Vorliebe für ihn jederzeit behalte und mir ein Vergnügen machen werde, alles zu retten, was aus seiner Feder geflossen ist ...“ Und als der alternde MENDELSSOHN der neuen Philosophie KANT's gegenüber Stellung zu nehmen sich aufser stande sah, bekennt er: „Ich weifs, dass meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeit ist. Die meinige hat noch allzu sehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe.“ Doch ist er niemals in dem strengen Sinne Wolfianer gewesen, dass er sich dem Ideengehalte anderer Denker verschlossen hätte. Hieran hinderte ihn schon, wie oben bemerkt, sein zum Synkretismus und Eklekticismus neigender Sinn, der besonders durch die empirisch-sensualistischen Ideen der LOCKE'schen Philosophie vielfach angezogen wurde. In diesem Streben vermochte er die gedankenarmen und schematisch-trockenen Compendien der meisten Wolfianer keineswegs als die philosophische Blüthe der Zeit anzuerkennen. „Sorgen Sie nicht“, beginnt er den ersten seiner „Literaturbriefe“, „Sie sollen zeitig genug mit unsern neuen Weltweisen bekannt werden. Sie werden zeitig genug das traurige Schauspiel: eine Wissenschaft in ihrem Verfalle erblicken; — und eine Wissenschaft, in welcher wir vor kurzem so wichtige Progressen gemacht, in welcher Deutschland die gröfsten Männer aufzuweisen hatte; eine Wissenschaft, die dem unbestimmten Nationalcharakter der Deutschen etwas eigenthümliches zu geben schien. Die Königin der Wissenschaften, die sich sonst aus Herablassung ihre Magd nannte, ist jetzt, dem Wortverstande nach zu den niedrigsten Mägden heruntergestofsen worden. Die arme Matrone! sagt SHAFTESBURY; man hat sie aus der grofsen Welt verbannt und auf die Schulen und Collegien verwiesen. Nunmehr hat sie auch diesen staubigen Winkel räumen müssen ...“ Im Gegensatze zu diesen Wolfianern ist es überall sein Bestreben, auf die ursprüngliche Quelle des Systems selbst, auf LEIBNIZ zurückzugehen, wie er auch da, wo er neuen philosophischen Schriften gegenüber kritisch verfährt, meist den ursprünglichen Mafsstab

von LEIBNIZ anlegt, indem ihm dieser dem schriftstellerischen Charakter nach weit näher steht als der mathematisch-demonstrative WOLF, dessen „barbarisches Gewäsch", wie er sich einmal in einem Briefe an ABBT über den Stil seines „*Jus naturae*" ausdrückt, dem ästhetischen Stilkünstler und dem Meister des klaren und gerundeten Ausdrucks zuwider sein musste.

Dieser schriftstellerischen Eigenschaft verdankt auch MENDELSSOHN den aufserordentlichen und nachhaltigen Erfolg seiner popularphilosophischen Schriften. Doch würde man seine wirklich philosophische Bedeutung weit unterschätzen, wie dieses auch vielfach, unter andern von GERVINUS (in seiner *Geschichte der deutschen Nationalliteratur*, Bd. 4, S. 238 fg.), geschehen, wollte man ihn mit den in gleicher Tendenz zwar begriffenen, aber seichten Schriftstellern, wie CRUSIUS, ENGEL, NICOLAI u. a. in eine Linie stellen. Seine Popularphilosophie war weit gehaltvoller und trat in vollerem Gewande auf, daher er auch gegen eine gewisse Art, die Philosophie zu popularisiren, energisch polemisirt. So heifst in dem schon citirten „Literaturbriefe": „Man trägt sich heutigen Tages mit der Grille, alle Wissenschaften leicht und *ad captum*, wie man es zu nennen beliebt, vorzutragen. Dadurch glaubt man die Wahrheit unter den Menschen auszubreiten und sie wenigstens nach allen Dimensionen hin auszudehnen, wenn man ihren innern Werth nicht vermehren kann ..." „Um die Beweise der angenommenen Sätze bekümmert man sich wenig, weil man überzeugt sein wollte; noch weniger aber dachte man an die Schwierigkeiten, die durch das beliebte System gehoben oder mit demselben verbunden sind." In einem Briefe an Herrn VON PLATEN (vom 29. December 1769) klagt er, dass die „seichten Metaphysiker jetzt das grofse Wort hätten" ... „Man kann in öffentlichen Schriften kaum mehr wagen, recht metaphysisch zu denken" ... „Man muss diesen Herren nur immer eine Art von Punsch vorsetzen. Wenig metaphysische Gründlichkeit, mit einer Menge von wässerigem Geschwätz verdünnt, erhält allgemeinen Beifall." MENDELSSOHN war kein strenger Systematiker, und dieses gilt auch von der Form seiner Philosophie, die eine von allen Fesseln compendienhafter Schematisirung durchaus freie war, wie

er auch in den meisten seiner Schriften entweder die fingirte Form von Briefen, oder des Vortrags, oder des Gesprächs wählte. Wie weit er entfernt war, sich für einen grofsen, originellen Systematiker zu halten oder gar, wie HEGEL meint (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Bd. III, S. 434), seine philosophische Bedeutung zu überschätzen, folgt aus seinem eigenen Geständnisse in den *Morgenstunden.* „Ich habe mir niemals in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, oder durch eigenes System berühmt zu werden. Wo ich eine betretene Bahn vor mir sehe, da suche ich keine neue zu brechen. Haben meine Vorgänger die Bedeutung des Wortes festgesetzt, warum sollte ich davon abweichen? Haben sie eine Wahrheit an's Licht gezogen, warum sollte ich mich stellen, als wüsste ich es nicht? Der Vorwurf der Sektirerei schreckt mich nicht ab, von andern mit dankbarem Herzen anzunehmen, was ich bei ihnen Brauchbares und Nützliches finde." Dieses bescheidene Geständniss darf uns jedoch nicht verführen, ihn für einen jener Eklektiker zu halten, die in dem Bestreben verharren, aus verschiedenen Systemen synkretistisch die verschiedensten Ideen und Principien anzunehmen, ohne zu strenger Einheitlichkeit der Weltbetrachtung zu gelangen. Im Grofsen und Ganzen geht durch alle seine Schriften ein einheitliches Grundprincip, das freilich bei der freien Form, in der dieselben gehalten sind, weniger streng nachweisbar erscheint.[1] Diese Form und der Stil seiner Werke, welche zugleich auch den Grund seiner literarischen und culturgeschichtlichen Wirksamkeit bilden, und welche mit seiner Geltung als deutscher Nationalschriftsteller auf's engste zusammenhängen, sind auch schon von seinen Zeitgenossen in ihrer Bedeutung anerkannt worden. CHRISTIAN GARVE, der doch selbst einer der besten Prosaisten des 18. Jahrhunderts ist, schreibt hierüber an Professor WEISSE in Leipzig: „Als LESSING's eigener philosophischer Witz, sein schneidender Scharfsinn und seine Gedankenfülle sich unter unter uns zeigten, war allen Besonderheiten seines Stils unsere

[1] Vgl. WINDELBAND, *Geschichte der neuern Philosophie.* Lpzg. 1878. Bd. I, S. 565.

Sprache so angemessen, und sie nahm die seltsamsten Formen seiner Ideen mit solcher Geschmeidigkeit an, als wenn nur er ein recht originell deutscher Schriftsteller wäre. Und doch bot zu eben dieser Zeit eben diese Sprache dem ruhigen Denker MOSES MENDELSSOHN, der die gröfste Deutlichkeit mit dem sanften Flusse der Rede suchte, alle Wörter und Redensarten eines rein philosophischen Stils an." KANT war ein Bewunderer der MENDELSSOHN'schen Diction. So sagt er einmal: „Man soll zwar ebenso wenig allen Verfassern Einen Stil, wie allen Bäumen Eine Rinde wünschen; aber dennoch scheint uns MENDELSSOHN's Schreibart für die Philosophie die zuträglichste zu sein. So frei von aller Sucht nach blendendem Schmuck und doch so elegant; so scharfsinnig und doch so deutlich; so wenig auf Rührung dem Scheine nach arbeitend und doch so eindringend. Wenn sich die Muse der Philosophie eine Sprache erkiesen sollte, so würde sie diese wählen." Der Etatsrath VON HENNINGS, dem MENDELSSOHN seine *Morgenstunden* zugesandt hatte, schreibt ihm: „Wenn man Ihnen auch recht geben wollte, dass Ihre Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist, so müsste man nicht wissen, dass Sie in Ihren Briefen zuerst den attischen Ton mit dem Tiefsinn des speculativen Nachdenkens verbanden und der Schönheit und Wahrheit sowie Sokrates den Grazien opferten, dass Sie in den *Literaturbriefen* Deutschlands Geschmack bildeten und zeigten, wie gerade auf dem schlichten Pfade der Vernunft die Blumen blühen."[1] Diese Urtheile seiner Zeitgenossen über MENDELSSOHN's Bedeutung für die Entwickelung einer deutschen insbesondere philosophischen Prosa haben im allgemeinen bei den spätern Literaturhistorikern und Aesthetikern ihre Bestätigung gefunden, und wenn man seine Bedeutung als philosophischer Denker auch zuweilen bei weitem unterschätzt hat, so wurden doch seine hervorragenden Verdienste um deutschen Stil und Prosa, um deutsche Sprache und Literatur meist vollauf und von den verschiedensten Seiten aus gewürdigt.

Doch wenn irgendwo die philosophische Weltanschauung sich

---

[1] Bei KAYSERLING (S. 400) nach einem ihm handschriftlich vorgelegenen Briefe HENNINGS'.

mit der ganzen sittlichen Persönlichkeit des Menschen deckte, und wenn bei einem Schriftsteller die sprachliche Form und der Stil ein entsprechender Ausdruck seiner ganzen Individualität war, so trifft dieses bei MOSES MENDELSSOHN ein. Man hat die durchsichtige und lichtvolle Klarheit seiner Sprache, die anmuthige Rundung und den sanften Fluss seines Periodenbaues, den bei aller durchdringenden Schärfe seiner Begriffsbestimmungen und Beweisführungen doch überall hervortretenden Reichthum und die Angemessenheit seines bildlichen Ausdrucks hervorgehoben: waren alle diese stilistischen Vorzüge nicht das getreue Abbild seiner klaren und harmonischen Seele? Und war der ungesuchte bescheidene und doch so überzeugende Ton seiner Rede nicht auch der Ausdruck seiner einfach-edlen und liebenswürdigen Persönlichkeit?

Man hat vielfach und mit Vorliebe MENDELSSOHN mit SOKRATES verglichen und diesen Vergleich selbst bis auf gewisse Aeufserlichkeiten hin ausgedehnt. Aber wie alle historischen Parallelen etwas gewaltsames haben und nur schwer das Gesuchte, Schiefe und Gekünstelte in den herangezogenen angeblich gleichen Merkmalen verdecken, so wird man auch hier bei dieser Vergleichung des athenischen Weisen und des Berliner Philosophen nicht ohne Gewaltsamkeit verfahren können. Nichtsdestoweniger hat die Nebeneinanderstellung beider eine gewisse Berechtigung, da sie in der That eine Reihe gemeinsamer innerer und äufserer Eigenschaften zeigen: beide haben sich aus niedriger, dürftiger Herkunft zu einer einflussreichen, geistigen Bedeutung unter ihren Zeitgenossen erhoben. Bei so mancher Aehnlichkeit im Aeufsern eine überraschende Gemeinsamkeit vieler Züge ihrer geistig-sittlichen Persönlichkeit. Gewiss ist auch eine, wenn auch nicht weitgehende Aehnlichkeit der Stellung, die jeder von ihnen zu der Philosophie der Zeit hatte, nicht zu verkennen. Bei allem Bestreben, philosophische Aufklärung über die wichtigsten religiösen und ethischen Begriffe zu verbreiten, doch eine gewisse milde Schonung der volksthümlichen Vorstellungen, während auch beide für ihre eigene Person die durch religiöses Herkommen und Sitte geheiligten Gebräuche beobachteten. Streng gegen sich selbst und gewissenhaft als Staatsbürger und Mensch in der Ausübung aller

öffentlichen und privaten Pflichten, wurde ihr geselliger Umgang mit Menschen durch die geistige Anregung, die er darbot, und durch die Liebenswürdigkeit seiner Formen, von vielen gesucht und von denjenigen, die dessen theilhaftig wurden, noch nach beider Tode in dankbarer Erinnerung bewahrt. Ferner zeigt die Methode und die eigenthümliche Art des dialectischen Verfahrens in wissenschaftlichen Gesprächen wie in der geselligen Conversation viele gemeinsame Züge. Auch die Neigung zum Scherz und feiner, meist aber nicht verletzender Ironie, die MENDELSSOHN in spätern Jahren hatte, dürfte diese Parallele mit dem griechischen Weisen vervollständigen. Unter den Zeitgenossen, die aus persönlichem Umgange MENDELSSOHN schilderten, ist der bekannte Psychologe C. P. MORITZ zu nennen: „In seiner Gegenwart", berichtet er, „war einem wohl, man fühlte schon durch seinen Anblick sich gehoben und ermuntert, und nie ist vielleicht einer ungebessert von ihm gegangen" ... „Gutmüthigkeit mit Verstand verknüpft schätzte er über alles, und er war im Lobe derjenigen Personen unerschöpflich, bei denen er diese Eigenschaft antraf ... Wenn zuweilen von auffallend guten Handlungen die Rede war, die man durch lieblose Urtheile verunglimpfen und ihnen unedle Motive unterlegen wollte, so war er sehr lebhaft in der Vertheidigung solcher guten Handlungen gegen dergleichen Beschuldigungen ..." „Er ging mit Absicht lieber im Zutrauen als im Misstrauen gegen menschliche Tugend und Güte des Herzens zu weit." Ueber die Art seiner Conversation und persönlichen Belehrung, die er jungen Freunden in seinem Hause zu theil werden liefs, bemerkt derselbe Gewährsmann: „Alle seine Gespräche, ja man könnte sagen jedes Wort von ihm war lehrreich und unterrichtend, weil er kein einziges Wort überflüssig oder am unrechten Orte sagte. Sobald sein Urtheil über einen Gegenstand der Unterhaltung nicht entschieden war, so schwieg er. Aber wenn er dann sprach, waren Gedanken und Ausdruck abgewogen" ... „Viele der Gespräche des verewigten Weisen würden Sokratischen Denkwürdigkeiten an die Seite zu setzen sein." Ein anderer Schriftsteller jener Zeit, der durch seine Schul- und Cultusreform verdiente DAVID FRIEDLÄNDER, der als junger Mann zu dem MENDELSSOHN'schen Kreise gehörte,

sagt von ihm: „Von dem Edelmuthe seines Wandels und der Harmonie aller seiner Handlungen können nur diejenigen urtheilen, die ihm nahe genug standen und zugleich das Interesse hatten, sein Wirken mit Aufmerksamkeit zu verfolgen“ . . . „Seine echte Religiosität füllte oft seine Augen mit Thränen, die er nicht verbarg, besonders wenn er seinen Freunden Psalmen vorlas, und sein Antlitz ward glänzend heiter, wenn sie auch bei ihnen Rührung hervorbrachten: seine Frömmigkeit war weder kalte Berechnung, noch viel weniger Heuchelei“ . . . „Er war nicht ohne heftige Leidenschaften, wie er selbst gestand; und ihre Unterdrückung kostete ihm grofse Anstrengung. Er hatte Hang zur Satire und konnte in seinen Ausdrücken bitter werden, besonders da er öffentlich und auf eine unwürdige Weise angegriffen wurde; aber er strich die Stellen, nachdem sich die erste Aufwallung gelegt hatte, entweder selbst oder auf die mindeste missbilligende Miene seiner Freunde weg. Hingegen war sein Vertrauen zu der Macht der Wahrheit uneingeschränkt und unerschütterlich. Heuchelei und Menschenfurcht war gleich weit von ihm entfernt, so behutsam er übrigens, durch seine Lage aufgefordert, den Weg seiner Bestimmung verfolgte. Hierin glich er seinem hochverehrten Freunde LESSING, den er bis an sein Lebensende als Lehrer und Muster anerkannte.“ Einer seiner frühesten Freunde, FRIEDRICH NICOLAI, sagt in seinem Nachrufe: „Ich habe ihn seit 30 Jahren in so vielen Vorfällen des menschlichen Lebens thätig gesehen. Ich habe die aufserordentlichen Beispiele seines Edelmuths, seiner unerschütterlichen Redlichkeit, seiner Wohlthätigkeit, seiner Uneigennützigkeit, seiner Menschenliebe, seiner Bereitwilligkeit Feinden zu vergeben, seiner Sanftmuth, seiner Freundschaft gesehen“ (*Allgemeine deutsche Bibliothek.* Bd. 65, S. 624 fg.).

Diesen Urtheilen seiner Zeitgenossen über MENDELSSOHN schliefsen wir die zusammenfassende Charakteristik eines berühmten Historikers der Gegenwart an. EDUARD ZELLER sagt in seiner „*Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*“: „MENDELSSOHN war aber auch eine Persönlichkeit, welche die schönsten und besten Züge der Zeitbildung in seltener Reinheit an sich trug und von den Schwächen derselben, zwar nicht in ihrem

Denken, aber doch in ihrer Gefühlsweise und ihrem Wollen fast gänzlich frei war. In seiner uneigennützigen Liebe zum Guten, seiner grofsartigen Bedürfnisslosigkeit, seiner philosophischen Gelassenheit und seiner frommen Ergebung in den Weltlauf ist er einem SOKRATES oder SPINOZA zu vergleichen; mit dem erstern theilte er auch die gewinnende Menschenfreundlichkeit im Verkehr, welche durch eine milde Ironie und einen schlagfertigen Witz das Erbtheil seines Stammes, gewürzt war. Die Eitelkeit und Selbstüberhebung, zu welcher die Aufklärung sonst so geneigt ist, blieb ihm fremd; und so frei er im Geiste derselben allen Vorurtheilen entgegentritt, so entschieden er alle Besonderheiten der Nationalität und des Standes gegen die gemeinsamen Eigenschaften und Aufgaben des Menschen zurückstellt, so hat er doch seinem Volke und der Religion seiner Väter eine Anhänglichkeit bewahrt, welche diejenigen nicht begriffen, deren Zudringlichkeit ihn, nach LAVATER's Vorgang, mit täppischen Bekehrungsversuchen verfolgte. Er ist auch hierin, wie in seinem ganzen Wesen das Vorbild von LESSING's *Nathan,* diesem Helden einer Dichtung, in welcher der Geist der deutschen Aufklärung, sein sittliches und religiöses Ideal für alle Zeiten in der höchsten Vollendung dargestellt wird. Den gleichen Charakter trägt MENDELSSOHN's schriftstellerische Thätigkeit. Es sind durchaus die Zwecke der Aufklärung und der Humanität, denen seine Feder gewidmet ist. Zur besondern Aufgabe machte er es sich, an der Hebung seiner damals noch unter so schwerem Drucke seufzenden und in Folge davon in der Regel in geistiger und sittlicher Bildung sehr tief stehenden Glaubensgenossen zu arbeiten; und er hat namentlich auch durch seine Uebersetzung und Erklärung alttestamentlicher Schriften aufserordentlich viel dazu beigetragen, dass die deutschen Juden in die Gemeinschaft der deutschen Bildung hereingezogen wurden, und der triftigste von den Gründen, der scheinbarste von den Vorwänden beseitigt wurde, auf die man sich bis dahin berufen hatte, um ihnen die Rechte des Menschen und des Bürgers zu entziehen."

I.

GESPRÄCHE.

VORBEMERKUNG.

Die im Jahre 1755 erschienenen *„Gespräche"* sind die erste Arbeit, mit der MENDELSSOHN als philosophischer Schriftsteller auftrat. Sie darf schon aus diesem Grunde in einer Sammlung seiner ausgewählten Schriften nicht fehlen. Insbesondere aber muss sie auch desshalb an dem Anfang dieser Auswahl ihre Stelle finden, weil der in ihr vertretene philosophische Standpunkt, die LEIBNIZ'sche Weltanschauung, auch für die ganze spätere MENDELSSOHN'sche Speculation im Wesentlichen derselbe geblieben ist. Freilich erscheint der Gedanke hier noch in sehr rudimentärer Gestalt. MENDELSSOHN ringt noch, den Kernpunkt der LEIBNIZ'schen Philosophie mit möglichster Bestimmtheit sich zu eigen zu machen. Besonders ist es das Gedankensystem SPINOZA's in das er sich vertieft hatte, und das nun mit LEIBNIZ' Weltanschauung nur schwer vereinbar erscheint. So sehen wir hier unsern jungen Denker bemüht, über die etwaige Abweichung und Uebereinstimmung in den Consequenzen der SPINOZA'schen Substanzlehre und der LEIBNIZ'schen Monadenlehre ins Klare zu gelangen. Obgleich ihn jedoch SPINOZA's philosophische Tiefe und mathematische Schärfe in gleicher Weise anziehen, und wie sehr ihn auch die erhabene Wahrheitsliebe des Amsterdamer Stammesgenossen mit Bewunderung und Verehrung für diesen erfüllen, so sind dennoch schon Spuren jener tiefen Abneigung gegen alle pantheistische Weltanschauung bei MENDELSSOHN sichtbar, die ihn später in seinen reifern metaphysischen und religionsphilosophischen Arbeiten als den wärmsten Vertreter des philosophischen Theismus im 18. Jahrhundert erscheinen lässt.

Inhaltlich hängen die vier *„Gespräche"* in der Art zusammen, dass der in dem ersten gemachte Versuch, die Annäherung SPINOZA's an LEIBNIZ' Lehre von der prästabilirten Harmonie nachzuweisen, in dem zweiten insofern eine gewisse Beschränkung erleidet, als er hier die wesentlichsten Differenzen in den Grundideen beider Philosophen hervorhebt. Die beiden letzten *„Gespräche"* beschäftigen sich ihrem wesentlichen Inhalte nach damit,

die Unvereinbarkeit gewisser Punkte der Leibniz'schen Metaphysik zu beweisen. So z. B. wird der Versuch Leibniz', die Idee der Vollkommenheit des Weltalls mit der seiner Unendlichkeit und der Zeitlichkeit seines Anfangs auszugleichen, einer Kritik unterworfen. Zuletzt werden die Angriffe Prémontval's, die dieser in seinen *„Pensées sur la liberté"* gegen Leibniz erhoben, zurückgewiesen.

Erstes Gespräch.

PHILOPON. NEOPHIL.

PHILOPON. So halten Sie, wenn ich Ihre Worte recht verstehe, LEIBNIZ nicht für den ersten Erfinder der vorherbestimmten Harmonie?

NEOPHIL. Ich weifs nicht, wie Sie dieses aus meinen Reden schliefsen wollen.

PHILOPON. O! es schliefst sich von selbst. Sagten Sie nicht, LEIBNIZ habe diese Hypothese angenommen und in sein System gebracht?

NEOPHIL. Sie passen allzu genau auf die Worte. Erlauben Sie, dass ich mich darf versprochen haben. Wir wollen unsere vorige Unterredung nicht unterbrechen.

PHILOPON. Nein, liebster Freund! so sollen Sie mir nicht entwischen. Es wäre nicht das erste Mal, dass ich aus Ihren kleinen Uebereilungen etwas gelernt hätte. Jetzt muss ich Sie festhalten, wenn ich einen Gedanken erfahren will, den Sie mir vorsätzlich vielleicht nie würden entdeckt haben.

NEOPHIL. Sie dringen allzusehr in mich. Ich sehe wohl, man muss mit Leuten von Ihrer Scharfsinnigkeit sehr behutsam sein. Ein einziges Wort entdeckt ihnen unsern ganzen Sinn. Wohlan! ich gestehe es Ihnen, ich halte LEIBNIZ nicht für den ersten Erfinder der vorherbestimmten Harmonie, ob ich gleich weifs, dass ihm noch niemand diesen Ruhm streitig gemacht hat, und dass ihm BAYLE selbst im Namen der gelehrten Welt zu dieser grofsen Entdeckung Glück wünscht.

PHILOPON. Und im Namen aller Leibnizianer fordere ich von Ihnen den Beweis.

NEOPHIL. Den habe ich in Bereitschaft, ob ich gleich nicht geglaubt hätte, dass ich ihn heute brauchen würde. Allein merken Sie dieses. Ich behaupte nur, dass das Wesentliche dieser Meinung einen andern Weltweisen zum Erfinder habe, und gestehe gern, dass sie LEIBNIZ am ersten mit dem Namen der vorherbestimmten Harmonie belegt.

PHILOPON. Ei nun ja! mit dieser Einschränkung werden Sie es doch nicht wieder gut machen wollen? Ich dächte, ein Name sei keine sonderliche Erfindung. Ja ich habe mich jederzeit gewundert, dass sich LEIBNIZ die Mühe genommen hat, BAYLE zu widersprechen, als dieser die Erfindung dieses Namens einem P. LAMY zuschreiben wollte.*

NEOPHIL. Wahr ist es, LEIBNIZ hätte mit einer solchen Kleinigkeit gar leicht freigebig sein können. Es ist mehr als Sparsamkeit, wenn sich Leute von Millionen auch nicht gern einen Heller wollen entwenden lassen. Und dennoch ist er hier zu entschuldigen. Sie dürfen nämlich nur annehmen, dass er nicht gegen den philosophischen BAYLE, sondern gegen den kritischen BAYLE so eigennützig genau gewesen ist. Gegen den kritischen BAYLE, sage ich, welcher nicht selten aus kleinern historischen Unrichtigkeiten Verbrechen gemacht hat. Doch ich eile zum Beweise, den Sie mir im Namen aller Leibnizianer aufgelegt haben. Nur lassen Sie uns vor allen Dingen zusehen, ob wir, was den Verstand dieser Meinung betrifft, mit einander einig sind. Was verstehen Sie unter der vorherbestimmten Harmonie?

PHILOPON. Was alle Leibnizianer darunter verstehen. Eine Lehrmeinung, nach welcher alles, was in unserer Seele mit den Veränderungen im Körper übereinstimmt, zwar auf Veranlassung des Körpers, aber durch der Seele innere Kraft, und nicht durch die Einwirkung einer von ihr unterschiedenen Substanz, in ihr entsteht; gleichwie alles, was in unserm Körper mit den Veränderungen der Seele übereinstimmt, durch keine andere, als körperliche mechanische Kräfte, auf Veranlassung der Seele, in ihm hervorgebracht wird. Fragt man also einen Leibnizianer, wodurch Leib und Seele mit einander vereinigt sind? so antwortet er: Gott habe, von Ewigkeit her, zwischen ihnen eine solche Harmonie angeordnet, dass auf gewisse Vorstellungen in der Seele gewisse Bewegungen in dem Körper erfolgen, die ihren zureichenden Grund in beiden zugleich haben;

* Siehe BAYLE's *Wörterbuch.* Art. Rorarius, Anmerk. *L. A.* deutscher Ausgabe.

nämlich den Grund, wodurch sie entstehen, in den mechanischen Kräften des Körpers; den Grund aber, warum und zu welchem Zwecke sie entstehen, in dem Zustande unserer Seele. Hingegen erfolgen wiederum auf gewisse Bewegungen in unserm Körper gewisse damit harmonirende Vorstellungen in unserer Seele, die den Grund, wodurch sie entstehen, in der ursprünglichen Kraft unserer Seele und in ihrem vorhergehenden Zustande, den Grund aber, warum sie entstehen, in den Bewegungen unseres Körpers haben. Das LEIBNIZ'sche Gleichniss von zwei Uhren ist bekannt.

NEOPHIL. Sie haben diese Meinung vollkommen begriffen. Ja ich sehe, dass Sie über alle Einwürfe hinweg sind, die BAYLE wider sie vorgebracht hat; BAYLE, der sie, nach meinem Urtheile, unter allen ihren Gegnern, die sich nach der Zeit wider sie aufgelehnt haben, am besten begriffen, und selbst nach dem Geständnisse des Herrn von LEIBNIZ von der rechten Seite angefochten hat.

PHILOPON. Ehe wir aber weiter gehen, bitte ich mir folgende Erklärung aus. Hat es Ihnen nicht geschienen, als wenn LEIBNIZ in Ansehung dieser Meinung mit sich selbst nicht einig gewesen wäre? Zum Exempel in seiner *Monadologie* trägt er sie ganz anders vor, als in dem *Tagebuche der Gelehrten*[1], wo er sich der Welt zum erstenmale bekannt gemacht hat. Ja ich glaube, er hätte BAYLE's Einwürfen weit stärkere Gründe entgegensetzen können, wenn er seinem eigenen Systeme beständig treu geblieben wäre.

NEOPHIL. LEIBNIZ hat seine Meinung nur unter verschiedenen Gestalten vorgetragen, so wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der *Monadologie* zeigt er sie als eine Folge aus seinem Systeme von den Monaden. Hier ist es, wo sie in ihrem völligen Lichte strahlt, wo sie in der That aufhört eine Hypothese zu sein, und unter den erwiesenen Wahrheiten ihren Rang behauptet. HANSCH* hat dieses sehr wohl auseinandergesetzt, und BAUMGARTEN nach ihm so überzeugend dargethan,

* In seinen *Principiis Philosophiae Leibnizianae etc.*[2]

[1] Hier ist das bekannte und damals viel verbreitete *„Journal des savants"* gemeint.

[2] MICHAEL GOTTLIEB HANSCH, geb. 1683 zu Müggenthal bei Danzig, lebte 1703—11 zu Leipzig, wo er philosophische Vorlesungen hielt. Später lebte er in Wien und scheint daselbst 1752 gestorben zu sein. Als eifriger Leibnizianer hat er

dass es überflüssig wäre, sich dabei aufzuhalten. — Was hat sie auch von dieser Seite für Gegner finden können? Keine ohne Zweifel, als die, welche ihre Waffen gegen die Grundfeste derselben, ich meine gegen die Monaden selbst, gerichtet haben. Sobald man diese in dem Verstande, in welchem sie LEIBNIZ genommen hat, zugiebt, so ist man genöthigt, alle physikalische Einwirkung der Substanzen aus der Natur zu verbannen; und sodann haben die Vertheidiger der Harmonie gewonnen Spiel. Allein unser Weltweise wollte das Schicksal der Harmonie nicht schlechterdings von dem Schicksale der Monaden abhängen lassen. Er wusste wohl, dass ein allgemeines Urtheil diejenige Wahrheit nur halb für Wahrheit hält, zu der man bloſs auf einem Wege gelangen kann, oder welche bloſs in eine Kette passt. Was war daher natürlicher, als dass er sie auch auſser seinem Systeme gültig zu machen suchte? Dieses unternahm er in dem *Tagebuche der Gelehrten*. Und hier, sehen Sie wohl, konnte er sich wider BAYLE nur derjenigen Waffen bedienen, die ihm die gemeine Philosophie an die Hand gab. Was er dort von allen Substanzen behauptete, musste er hier bloſs auf Leib und Seele einschränken, und so einschränken, dass ein BAYLE zu zweifeln anfing, ob eine solche Maschine, wie der thierische Leib zur vorherbestimmten Harmonie sein müsste, auch keine Unmöglichkeit wäre. LEIBNIZ begnügte sich, die Last des Beweises auf seinen Widersacher zu schieben; denn seine echten Waffen waren hier unbrauchbar. Jene Theorie von den ursprünglichen Kräften der einfachen Wesen, aus welchen, in der Zusammensetzung, die Erscheinungen der Ausdehnung und Bewegung entspringen, konnte ihm wider diesen Gegner zu nichts helfen; ob sie schon in dem Zusammenhange seines Lehrgebäudes den Grund abgiebt, daraus die vorherbestimmte Harmonie als eine richtige Folge flieſst, und an der Möglichkeit des dazu erforderlichen Kunststücks nicht mehr zweifeln lässt.

PHILOPON. Diese Anmerkung finde ich gegründet; und nunmehr begreife ich auch, warum WOLF die vorherbestimmte Harmonie nur so angenommen hat, wie sie von LEIBNIZ wider BAYLE ist vertheidigt worden.* Denn da er sich nicht zu bestimmen getraute, worin die Kraft

* Man sehe dessen *Lateinische Kosmologie*. §. 206. 213.

viel zur Verbreitung und Erläuterung der LEIBNIZ'schen Philosophie durch seine Schriften „*Selecta moralia*“ (1720), „*Ars inveniendi*“ (1727) u. a. beigetragen.

der einfachen Dinge eigentlich bestehe, so konnte er es auch nicht für ausgemacht halten, ob alle einfachen Dinge Vorstellungen hätten, und ob sich aus diesen Vorstellungen die Ausdehnung und die Bewegungskräfte des Zusammengesetzten erklären liefsen.

NEOPHIL. Sie haben vollkommen Recht, und können hieraus sehen, mit wie vieler Aufmerksamkeit man einen systematischen Schriftsteller lesen muss, ehe man ihm Vorwürfe machen oder gar seine Gründe widerlegen kann.

PHILOPON. Gut! Und also wären wir, was den Verstand dieser Lehre betrifft, vollkommen einig. Werden wir es auch in dem Uebrigen sein? Meine Neugierde ist so stark, dass sie mir endlich zur Last fällt, wenn ich nun nicht bald erfahre, wer vor LEIBNIZ in diesem Punkte ein Leibnizianer gewesen ist.

NEOPHIL. Ich werde Ihnen anfangs nur die Worte dieses Weltweisen anführen, ohne seinen Namen zu nennen. Das Werk, daraus sie genommen sind, ist im Jahre 1677, und folglich dreizehn Jahre eher gedruckt, als LEIBNIZ seine Hypothese der gelehrten Welt bekannt gemacht. Hören Sie nunmehr eine Stelle, die ich mir zu wohl gemerkt habe, als dass ich sie nicht gleich aus dem Gedächtnisse sollte übersetzen können. „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper weder zur Bewegung, noch zur Ruhe oder zu sonst etwas (wenn noch etwas möglich ist) bestimmen." Und in der Anmerkung setzt der Verfasser hinzu: „Wo ich dieses nicht durch die Erfahrung bestätige, so glaube ich schwerlich, jemanden bereden zu können, dass er meine Gründe ohne Vorurtheil überlege. So sehr glauben die Menschen überzeugt zu sein, dass der Körper nach dem Winke der Seele und durch ihre Wirkung, bald in Bewegung, und bald in Ruhe gesetzt werde. Allein es hat noch niemand bestimmt, was der Körper vermag; das heifst, es ist noch niemand durch die Erfahrung inne worden, wozu der Körper, vermöge der Gesetze der Bewegung in so weit sie als körperlich betrachtet werden, aufgelegt sei, und wozu er von der Seele bestimmt werden müsse. Niemand kennt die innerliche Structur des Körpers so gut, dass er alle Fähigkeiten desselben begreifen könnte. Ja bei den Thieren bemerkt man Dinge, die alle menschliche Scharfsinnigkeit übertreffen. Die Nachtwandler thun vieles im Schlafe, was sie im Wachen zu thun sich nicht unterstanden haben würden; woraus deutlich

zu ersehen ist, dass der Körper nach den Gesetzen der Bewegung vieles vermag, was die Seele nachher selbst bewundert."

PHILOPON. Wo ich nicht irre, so glaube ich an diesen Worten SPINOZA zu erkennen.

NEOPHIL. Sie irren nicht, PHILOPON! Es ist der zweite Lehrsatz in dem dritten Theile seiner *Sittenlehre*[1], und der unmittelbar darauf folgende lautet also: „Die Wirkungen der Seele entspringen aus ausführlichen (*ideis adaequatis*), und die Leidenschaften aus unausführlichen Begriffen." Er beweist diesen Satz dadurch, weil das Wesen der Seele in ihren Gedanken besteht. Alle Gedanken hingegen sind aus ausführlichen und unausführlichen Begriffen zusammengesetzt. Was nun aus der Natur der Seele folgt, das heifst, was die Seele zur nächsten Ursache hat, daraus es sich erklären lässt, muss entweder aus einem ausführlichen oder aus einem unausführlichen Begriffe folgen. Da er aber anderswo erwiesen, dass aus unausführlichen nichts als Leidenschaften entstehen können, so schliefst er hieraus, dass die Wirkungen der Seele aus ihren ausführlichen Begriffen entspringen müssen.

PHILOPON. Ich sehe hier noch nichts, was das Wesentliche der LEIBNIZ'schen Harmonie verrathen sollte. Wenn SPINOZA gleich behauptet, dass Seele und Körper nicht wechselsweise in einander wirken, so kann er vielleicht dem Systeme der veranlassenden Ursachen zugethan gewesen sein.

NEOPHIL. Unmöglich! Nichts kann SPINOZA's Weltweisheit mehr zuwider laufen, als das System der veranlassenden Ursachen. Die Vertheidiger dieser Meinung müssen nothwendig dem Wesen, durch dessen Vermittelung Leib und Seele mit einander verknüpft sind, einen freien Willen zugestehen; und wie konnte SPINOZA hierein willigen? er, der Verstand und Willen für einerlei hielt? Sie sehen auch, dass er ausdrücklich behauptet, es liefsen sich alle Veränderungen, die in dem Körper vorgehen, aus bloſsen mechanischen Gründen, oder mit ihm zu reden, aus den Gesetzen der körperlichen Natur begreifen; eine Meinung, mit welcher die Verfechter der veranlassenden Ursachen unmöglich zufrieden sein können. Ja SPINOZA bedient sich sogar aller Ausflüchte der

[1] SPINOZA's *„Ethica"* handelt in ihrem dritten Theile von dem Ursprung und dem Wesen der Affecte.

Leibnizianer. Er beruft sich, wie sie, auf die Unwissenheit, darin wir von der innerlichen Structur unseres Körpers stecken; und endlich darauf, dass noch niemand die Unmöglichkeit einer solchen Maschine gezeigt, die mechanischer Weise alle Vorrichtungen hervorbringen könnte, zu welchen dieser oder jener einzelne Körper bestimmt ist.

PHILOPON. Allein durfte SPINOZA seine Zuflucht, so wie LEIBNIZ, zu der Weisheit Gottes nehmen? Sie wissen, wie sehr der letzte sich auf diese göttliche Eigenschaft beruft, die SPINOZA zu nichts helfen konnte.

NEOPHIL. Ich habe Ihnen gleich anfangs gesagt: LEIBNIZ hat diese Hypothese in sein System gebracht; das heifst, er hat sich aller Vortheile dabei bedient, die ihm sein Lehrgebäude darbot.

PHILOPON. Gesetzt nun, ich müsste Ihnen zugeben, SPINOZA habe das System der veranlassenden Ursachen nicht annehmen können; so hat er sich doch nur von der einen Seite zu der Harmonie bekannt, nämlich was die Veränderung des Körpers und die Art ihrer Folge auf einander betrifft. Er hat hingegen, wie ich glaube, von allem, was die Seele und die Folge ihrer Begriffe anlangt, ein vollkommenes Stillschweigen beobachtet. Er sagt zwar, die Wirkungen und Leiden der Seele entspringen aus ihren ausführlichen und unausführlichen Begriffen. Wie lassen sich aber diejenigen Veränderungen der Seele erklären, die offenbar nicht den vorigen Zustand der Seele, sondern die Bewegung des Körpers zum Grunde haben? Wenn die sinnlichen Begriffe Leiden der Seele sind, wo zeigt uns SPINOZA den Weg, wie wir diese (ohne Hülfe des Körpers und seiner Gliedmafsen) aus unausführlichen Begriffen herleiten sollen? Hat er aber an diese Schwierigkeit gar nicht gedacht, so war diese Hypothese so ungereimt, wie viele andere widersinnige Meinungen, die dieser seltsame Kopf in ein System zwingen wollte.

NEOPHIL. SPINOZA's Meinungen sind nach dem Geständnisse aller Welt sehr ungereimt. Eigentlich aber sind sie es nur in so weit, als er sie auf diese aufser uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die, mit LEIBNIZ zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes (*antecedenter ad decretum*), als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat, kann vieles von SPINOZA's Meinungen mit der wahren Weltweisheit und mit der Religion bestehen. Doch hiervon ein andermal. Ich begnüge

mich für jetzt, Ihnen zu zeigen, dass SPINOZA gar wohl an die von Ihnen berührte Schwierigkeit gedacht haben muss. Die Erfahrung, dass die Folge unserer Gedanken von sinnlichen Empfindungen unterbrochen wird, ist zu gemein, als dass sie von einem Weltweisen könnte übersehen werden. In dem siebenten Lehrsatze des zweiten Theils seiner *Sittenlehre* sagt er: „Die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ordnung und der Verknüpfung der Dinge einerlei.“ Erinnern Sie sich nunmehr, was LEIBNIZ zu seiner Vertheidigung wider BAYLE vorbringt, wenn ihm dieser den Einwurf macht, dass es, ohne die Wirkung einer andern Substanz auf die Seele, unbegreiflich wäre, wie sie öfters unmittelbar von Lust zur Unlust und von Traurigkeit zur Freude übergehen könne? Gab er nicht auch vor, dass sich die Veränderungen in der Seele durch eben den Grund erklären liefsen, durch welchen die Veränderungen in der sichtbaren Welt begriffen werden können? dass alles in der Seele eben so auf einander folge, wie es in dem Zusammenhange der Dinge auf einander folgt? Was heifst dieses anders, als was SPINOZA in den angeführten Worten sagt: „Die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ordnung und der Verknüpfung der Dinge einerlei“?

PHILOPON. Sie scheinen in der That Recht zu haben. — Wie wunderbar ist es mit dem menschlichen Verstande beschaffen! SPINOZA geräth durch irrige und abgeschmackte Grundsätze fast auf eben die Meinung, auf welche LEIBNIZ die richtigsten und gesundesten Begriffe von Gott und der Welt geleitet haben. — Allein nunmehr sagen Sie mir auch, was soll man von einer Meinung halten, die sich aus entgegengesetzten Grundsätzen mit gleicher Richtigkeit schliefsen lässt?

NEOPHIL. SPINOZA ist nicht durch das Falsche und Ungereimte seines Systems, sondern durch das Wahre, welches darin enthalten ist, auf diese wichtige Lehrmeinung gekommen. Es hat noch nie ein System gegeben, das aus lauter falschen Grundsätzen bestanden hätte; und von dem SPINOZA'schen insbesondere kann man sagen, dass die meisten irrigen Lehrsätze desselben nicht so wohl falsch als unvollständig sind. Er irrte; denn er begnügte sich, so zu sagen, mit der einen Hälfte der Weltweisheit, die doch ohne die andere Hälfte nicht bestehen kann. Was Wunder also, dass er vermittelst der richtigen Grundsätze, die in seinem Systeme enthalten sind, viele andere Wahrheiten entdecken und in die Folge

seiner Schlüsse einflechten konnte? Wer sie genauer besieht, der merkt gleichwohl, dass sie mit dem Ungereimten, welches in seinem Lehrgebäude anzutreffen ist, gar nicht zusammenhängen.

PHILOPON. Wissen Sie, dass Sie mich nunmehr in eine ziemliche Verlegenheit wegen der Aufrichtigkeit unseres LEIBNIZ gesetzt haben? Wie hat er zugeben können, dass ihm die gelehrte Welt zu dieser Entdeckung Glück wünschte, da er doch wusste, dass sie ihm nicht allein zugehörte?

NEOPHIL. So unanständig dieses Verfahren einem Weltweisen, als LEIBNIZ war, bei allen andern Gelegenheiten gewesen wäre, so glaube ich gleichwohl, dass er in diesem Falle zu entschuldigen sei. — Wir würden noch weit in die Nacht hinein plaudern müssen, wenn ich mich umständlich darüber erklären sollte. Genug, wir wissen, dass es Leute giebt, welche auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen. Eine Lehre zu verwerfen, brauchen sie nur zu wissen, dass sie bei dem oder jenem Schriftsteller in einer schlechten Verwandtschaft mit Irrthümern gestanden habe. Sie können sich nicht einbilden, dass man sie herausreifsen und von dem Gifte säubern könne, welches durch Ansteckung der Irrthümer in sie gekommen, die mit ihr ein Ganzes ausgemacht. Sagen Sie mir, würden diese Leute, wenn LEIBNIZ frei gestanden hätte, dass er das Wesentliche seiner Harmonie von SPINOZA entlehnte, würden diese Leute nicht schon in dem Namen „SPINOZA“ die Widerlegung derselben zu finden geglaubt haben? Ganz gewiss; ja sie würden nicht ermangelt haben, die Einfalt zu erinnern, dass man sich hüten müsse, auch den geringsten Hausrath eines Menschen, der von der Pest dahin gerissen worden, zu brauchen. Und dass solche Gleichnisse Eindruck machen, wusste LEIBNIZ; er, der nicht allein der gröfste, sondern auch der behutsamste Philosoph war. — Doch später darf ich Ihnen nicht beschwerlich fallen. Sie wissen, wie unentbehrlich es unserer denkenden Monade ist, sich von Zeit zu Zeit einige Grade herunter zu setzen, um in den Zustand der schlafenden Monade zurückzukehren. — Metaphysischer kann ich Ihnen nicht rathen, gute Nacht zu nehmen.

Zweites Gespräch.

PHILOPON. NEOPHIL.

PHILOPON. Aber was bekümmern wir uns darum, ob die metaphysischen Unterredungen unter die galanten und neumodischen gehören? Genug, dass sie für uns eben so viel Wichtigkeit und Anmuth haben.

NEOPHIL. Nur für uns? Diese Wichtigkeit und Anmuth müssen die abstracten Grundwahrheiten für alle denkenden Wesen haben. Diejenigen Wahrheiten besonders, welche in die Geisterlehre einschlagen. Zwar haben sie keinen unmittelbaren Einfluss in das menschliche Leben; dennoch aber sind sie das Edelste und Würdigste unserer Erkenntniss, weil ihre Vorwürfe die edelsten und würdigsten sind.

PHILOPON. Man muss es jetziger Zeit gänzlich vergessen haben, die Methaphysik von dieser Seite zu betrachten. Gott! in was für Verachtung schmachtet sie, die weiland Königin der Wissenschaften! Da sie vormals von den Deutschen so sehr erhoben worden ist, so erstaune ich und kann die Ursachen nicht finden, warum sie heutigen Tages so tief gesunken ist.

NEOPHIL. Nicht finden? Und also liegen sie wohl so verborgen, dass man nöthig hat, sie zu suchen? Nein, liebster Freund, nein. Sie haben ohne Zweifel eine Quelle übersehen, aus der wir, leider! mehrere Uebel herleiten müssen. Ich meine unsere sklavische Nachäffung eines Volkes, das uns zu verführen gleichsam gemacht zu sein scheint. Dieses Volk, welches seit dem P. MALEBRANCHE keinen einzigen metaphysischen Kopf aufzuweisen hat, sah wohl, dass die Gründlichkeit sein Werk nicht sei; es machte daher die Artigkeit der Sitten zu seinem einzigen Augenmerke, und übte den spöttischen Witz gegen die, welche tiefsinnigen Betrachtungen nachhingen, und in der grofsen Welt nach einer gewissen übertriebenen Zärtlichkeit des Geschmacks nicht zu leben wussten. Die wenigen Weltweisen, die es noch hatte, fingen an, ihre runzliche Stirn aufzuheitern, und wurden artig. Endlich dachten sie auch artig. Sie schrieben Werke *pour les Dames, à la portée de tout le monde* u. s. w., und spotteten sehr witzig der düstern Köpfe, deren Schriften noch etwas

mehr enthielten, als das schöne Geschlecht lesen will. Die ehrlichen Deutschen spotteten mit. Und wie konnten sie auch anders? sie, die gerne die Hälfte ihres Verstandes dahin geben, wenn ihnen die Franzosen nur zugestehen wollten, dass sie zu leben wissen.

PHILOPON. Werden denn die Deutschen niemals ihren eigenen Werth erkennen? Wollen sie ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn vertauschen? Sie könnten sich ja wohl damit begnügen, dass sie gröfsere, und die Franzosen artigere Philosophen unter sich haben.

NEOPHIL. Gewiss! LEIBNIZ, WOLF, und verschiedene ihrer Nachfolger, zu welcher Vollkommenheit haben sie die Weltweisheit gebracht! Wie stolz kann Deutschland auf sie sein! Doch was hilft es, sich mehr zuzuschreiben, als recht ist? Lassen Sie uns immer gestehen, dass auch ein anderer als ein Deutscher, ich setze noch hinzu, dass auch ein anderer als ein Christ, dass SPINOZA an der Verbesserung der Weltweisheit einen grofsen Antheil hat. Bevor der Uebergang von der CARTESianischen bis zur LEIBNIZianischen Weltweisheit geschehen konnte, musste Jemand in den dazwischen liegenden ungeheuren Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf SPINOZA. Wie sehr ist sein Schicksal zu bedauern! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen geziert zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können.

PHILOPON. Das Unglück dieses Mannes hat mich jederzeit ungemein gerührt. Er lebte mäfsig, eingezogen und untadelhaft; er entsagte allen menschlichen Ergötzungen und widmete sein ganzes Leben dem Nachdenken; und siehe! er geräth in dem Labyrinthe seiner Betrachtungen auf Abwege, und behauptete vieles aus Irrthum, das mit seinem schuldlosen Lebenswandel sehr wenig übereinstimmt, und das der verworfenste Bube wünscht, um ungestraft seinen bösen Lüsten fröhnen zu können. Wie unrecht ist der unversönliche Hass der Gelehrten wider einen solchen Unglücklichen!

NEOPHIL. Diese Leute glauben, der guten Sache der Religion keinen kleinen Nachdruck zu geben, wenn sie die Widersacher derselben mit Schimpf belegen und mit Lästerungen gleichsam überschütten. Allein sie richten mehr Schaden an, als sie Nutzen zu stiften glauben. Der Ungläubige beharrt desto hartnäckiger auf seinen vorgefassten Meinungen, weil er die Lästerungen für die stärksten Waffen ansieht, womit man ihn

bestreiten kann; und unpartheiische Gemüther betrachten ihn als den beleidigten Theil, und schlagen sich aus Grofsmuth auf seine Seite. — Unter allen Widersachern des SPINOZA ist der einzige, WOLF, diesem Tadel nicht unterworfen. Dieser grofse Weltweise setzt dem Spinozismus, bevor er ihn widerlegt, in sein gehöriges Licht. Er zeigt ihn von seiner stärksten Seite, und eben dadurch hat er seine Schwäche am besten entdeckt. Wer seine Widerlegung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird gewiss niemals in Versuchung gerathen, SPINOZA beizupflichten.

PHILOPON. Aber warum übergehen Sie BAYLE? Hat er nicht auch die Schwäche dieses irrigen Lehrgebäudes genugsam gezeigt?

NEOPHIL. Er hat zwar hier und da einige richtige Einwürfe wider SPINOZA vorgebracht; allein er hat sie mit so vielen Scheingründen und Consequenzen durchflochten, dass er ihnen gleichsam alle Kraft benimmt. Den Begriff, zum Exempel, den sich SPINOZA von der Ausdehnung zu machen scheint, hat er mit tüchtigen Gründen bestritten, und hinlänglich gezeigt, dass sie unmöglich als eine unendliche Eigenschaft Gottes betrachtet werden könne. Allein wozu dient die Menge Folgerungen, die er SPINOZA aufbürdet? Was nützen die verhassten Instanzen, dass SPINOZA's Meinung, wenn die Christen wider die Türken zu Felde ziehen, Gott wider Gott zu Felde zöge? dass dem höchsten Wesen alle Mordthaten, Diebereien, Ehebrüche und Blutschändungen zugeschrieben werden müssten u. d. m.? Hätte er nicht, um alle diese Einwürfe gültig zu machen, vorher wider SPINOZA darthun müssen, dass es wirklich in Ansehung Gottes Unvollkommenheiten gebe? Man weifs, dass SPINOZA mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil behauptet. So lange BAYLE diese Schanze, dahinter sich sein Feind verbirgt, nicht niedergerissen hat, sind alle die Beschuldigungen, die er ihm zur Last legt, so viel Streiche in die Luft.

PHILOPON. Sie haben Recht. Und eben jetzt erinnere ich mich, dass BAYLE selbst gesteht, er sei SPINOZA's Werke mit keiner allzu genauen Aufmerksamkeit durchgegangen. Nichts als die Unachtsamkeit kann einen Weltweisen, wie BAYLE, zum unbilligen Gegner machen; denn der Eifer wider die Irrgläubigen, der den Scharfsichtigsten oft verblendet, hat BAYLE's Feder gewiss nicht geführt.

NEOPHIL. Aber der Witz kann ihn auf desto mehr Abwege gebracht haben; der Witz, der eben so viel schlechte Gegner gemacht hat,

als der Eifer. Wie frei ist Wolf von beiden Vorwürfen! Er leistet alles, was Bayle verabsäumt hat, und auch bei dem möglichsten Fleiſse vielleicht würde verabsäumt haben. Er beweist, dass Spinoza geglaubt habe, es könnte aus einer unendlichen Menge endlicher Vollkommenheiten eine unendliche gleichsam zusammengesetzt werden; und endlich zeigt er den Ungrund dieser Meinung so klar, dass ich ganz gewiss überzeugt bin, Spinoza würde ihm mit Vergnügen selbst Beifall gegeben haben. Denn man muss von der unbändigen Hartnäckigkeit der so genannten Freigeister nicht auf die Gemüthsart dieses Weltweisen schlieſsen. Er ist aus Irrthum, und nicht aus Bosheit des Herzens, auf Abwege gerathen.

Philopon. Allein Sie zeigten mir gestern, dass Spinoza die vorherbestimmte Harmonie behauptet habe. Wenn es nun sein Ernst gewesen wäre, sich von der Wahrheit zu überzeugen, wie leicht hätte er nicht daraus schlieſsen können, dass die Seele eine Kraft habe, und folglich eine besondere Substanz sei?

Neophil. Ich glaube nicht, dass dieses unmittelbar aus dem Systeme der Harmonie folge. Doch weil Sie mich an das Gestrige erinnern, so erlauben Sie mir jetzt, den Gedanken Ihrer Beurtheilung vorzulegen, den ich im Vorbeigehen verrieth. Er betraf die Gestalt, unter welcher Spinoza's Lehrgebäude mit der Vernunft und der Religion bestehen könne. Sie wissen, die Leibnizianer legen der Welt gleichsam ein zweifaches Dasein bei. Sie hat, mit ihnen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, unter möglichen Welten in dem göttlichen Verstande existirt. Gott hat ihr, weil sie die beste ist, vor allen möglichen Welten den Vorzug gegeben, und hat sie auſser sich wirklich sein lassen. Nun blieb Spinoza bei der ersten Existenz stehen. Er glaubte, es wäre niemals eine Welt auſser Gott wirklich geworden, und alle sichtbaren Dinge wären bis auf diese Stunde nicht auſser Gott für sich bestehend, sondern immer noch bloſs in dem göttlichen Verstande anzutreffen. Was nun die Leibnizianer von dem Plane der Welt behaupten, so wie er in dem göttlichen Verstande *antecedenter ad decretum* existirt hat, das glaubte Spinoza von der sichtbaren behaupten zu können. Jene sagen, Gott habe sich die Möglichkeit der zufälligen Dinge vorgestellt, indem er seine eigenen Vollkommenheiten nebst einem gewissen Grade der Einschränkung denken konnte.*

* Wolfii *Theol. nat.* P. 11. §. 92. Deus possibilia prima omni possibili modo limitat, et omnes eorundem limitationes quam distinctissime ac simul cognoscit.

Eben so behauptet SPINOZA: „Alle einzelnen Dinge drücken die göttlichen Eigenschaften nach einer gewissen eingeschränkten Art aus.“ Der Charakter der zufälligen Dinge in dem Verstande Gottes (denn auch *antecedenter ad decretum* musste die Zufälligkeit ihren unterscheidenden Charakter haben) ist nach den Leibnizianern, dass sie ohne eine unendliche Reihe von Ursachen nicht begriffen werden können. Fast mit gleichen Worten behauptet SPINOZA*: „Der Begriff eines einzelnen Dinges, das wirklich vorhanden ist, hat Gott zur Ursache, und zwar nicht in so weit er unendlich ist, sondern in so weit in ihm der Begriff eines andern Dinges anzutreffen ist, das ebenfalls wirklich vorhanden ist. Gleicher Gestalt ist Gott die Ursache dieses letztern, in so weit in ihm der Begriff eines dritten anzutreffen ist, und so unendlich fort.“ Was kann ein gründlicher Weltweiser an dieser Lehre aussetzen, wenn sie auf die Welt, so wie sie in dem göttlichen Verstande existirt hat, angebracht wird?

PHILOPON. Gut! das wäre also die Seite, von welcher SPINOZA's System an die Wahrheit grenzt. Damit haben Sie aber meinem Einwurfe noch nicht begegnet. Wie konnte er einen Begriff von der vorherbestimmten Harmonie haben, und leugnen, dass die Seele eine Substanz sei?

NEOPHIL. Das wollte ich Ihnen so eben zeigen. — Die Welt des SPINOZA, haben wir gesehen, ist eine idealische Welt; sie ist das, was, nach LEIBNIZ' Systeme, vor dem Rathschlusse das Urbild zu dieser wirklichen Welt gewesen. Ueberlegen Sie nunmehr dieses. Mufs nicht jede Erklärung von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes sowohl auf dieses ewige Urbild, als auf das sichtbare Nachbild desselben passen?

PHILOPON. Unstreitig.

NEOPHIL. In diesem Urbilde nun ist der Begriff, der die menschliche Seele ausdrückt, keine Substanz, und hat keine besondere Kraft, die Veränderungen wirken könnte. Wenn also LEIBNIZ die Gemeinschaft der Seele und des Leibes in Rücksicht auf dieses Urbild hätte erklären sollen, so hätte er den Begriff, dass die Seele durch ihre eigene Kraft Veränderungen wirkt, verschweigen müssen; und dennoch blieb noch immer sein System von dem Systeme der veranlassenden Ursachen himmelweit unterschieden. Denn nach seinem Systeme lassen sich die

* Siehe den neunten Lehrsatz des zweiten Theils seiner *Sittenlehre*.

folgenden Vorstellungen in dem Urbilde von unserer Seele aus den vorhergehenden verständlich erklären, welches nach dem Systeme der veranlassenden Ursachen nicht geschieht. Da aber SPINOZA gar kein wirklich gewordenes Nachbild, sondern blofs das Urbild gestattet, so hat er freilich einen Begriff von der Harmonie haben können, ohne daraus zu schliefsen, dass die Seele eine für sich bestehende Kraft habe. Da sehen Sie nun, wie wenig die Harmonie allein hinreichend gewesen, ihn aus seinem Irrthume zu reifsen.

PHILOPON. Ich begreife dieses alles sehr wohl, und sehe nunmehr, wie viel wir SPINOZA's Irrthume zu verdanken haben. Es war nur ein kleiner Schritt von ihm zur Wahrheit. Man glaubt insgemein, dass SPINOZA zwischen nothwendigen und zufälligen Dingen keinen Unterschied mache; allein ist es nicht genug, dass er mit ausdrücklichen Worten behauptet, das Nothwendige lasse sich aus den göttlichen Eigenschaften, in so weit er unendlich ist, das Zufällige hingegen, in so weit in ihm eine unendliche Reihe anderer Zufälligkeiten anzutreffen ist, verständlich erklären? Sein Irrthum war also ganz etwas anderes, als was vielleicht alle seine Widersacher dafür ansehen. — Doch was muss ihn wohl bewogen haben, Gott die Freiheit abzusprechen?

NEOPHIL. Wenn er irgend zu einem Irrthume unschuldig gekommen ist, so war es ganz gewiss dieser. Er sah blofs die *indifferentia aequilibrii* für eine echte Freiheit an, und diesen Irrthum hat er mit unzähligen rechtgläubigen Weltweisen gemein. Es fehlte ihm aber an Scharfsinnigkeit nicht, einzusehen, dass die Wahl eines verständigen Wesens allezeit durch Bewegungsgründe bestimmt werde; daher hielt er diese Indifferenz für unmöglich, und sprach allen verständigen Wesen die Freiheit ab. LEIBNIZ hat diesen Irrthum glücklich zerstreut, und unumstöfslich dargethan, dass die echte Freiheit in einer Wahl des Besten bestehe, und dass die Bewegungsgründe die Wahl bestimmen und den blofsen Zufall aufheben, niemals aber eine Nothwendigkeit zu Wege bringen können. Man bewundere den Eigensinn der Menschen! LEIBNIZ hätte für die Entwickelung dieses Begriffs beinahe für einen Spinozisten gelten müssen.

PHILOPON. Genug für heute! Lassen Sie mich erst mit dieser neuen Aussicht bekannt werden, die Sie mir heute gezeigt, und morgen ein Mehreres. Ich sehe wohl, die Anmerkung, die BACO von den Welt-

weisen insbesondere gemacht, gilt auch von der Weltweisheit überhaupt. Beide haben in ihrem Fortgange einerlei Schicksal. Anfangs abergläubisch, alsdann ungläubig, und endlich rechtgläubig.

NEOPHIL. Vergessen Sie aber auch dieses nicht, dass Gott in der Welt alles zum Guten lenkt. SPINOZA's gefährliche Irrthümer mussten der Wahrheit zum Vortheile gereichen.

Drittes Gespräch.

NUMESIAN. KALLISTHEN.

NUMESIAN. Sie haben also den *Candide* gelesen?

KALLISTHEN. Die beifsendste Satyre auf unsere deutsche Lehrmeinung von der besten Welt, wer wird diese nicht lesen?

NUMESIAN. Mir scheint der Verfasser die Blöfse dieser Hypothese sehr glücklich aufgedeckt zu haben. Gestehen Sie mir, so deutsch, so metaphysisch gesinnt Sie immer sein mögen, haben Sie nicht lachen müssen?

KALLISTHEN. Wer kann einem VOLTAIRE das Lachen verweigern? Die Stellen ausgenommen, die seiner wirklich unwürdig sind, habe ich den kleinen Roman mit Vergnügen gelesen.

NUMESIAN. Nicht auch mit einiger Beschämung, dass Sie dieser Meinung sonst zugethan gewesen? Seien Sie aufrichtig!

KALLISTHEN. Wahrlich! nicht mit der geringsten; denn ich blieb dieser Lehre nichts desto weniger zugethan. Glauben Sie denn nicht, dass Dinge, über die man lachen muss, wahr sein können.

NUMESIAN. Wenigstens glaubt dieses ihr Lieblingsschriftsteller, Lord SHAFTESBURY, nicht, der, mit jenem griechischen Sophisten, das Lächerliche für den Probirstein des Wahren hält.

KALLISTHEN. Und der so etwas behauptet, daran der griechische Sophist, GORGIAS von Leontium, gewiss nicht gedacht hat. So viel sich aus der Verbindung schliefsen lässt, in welcher ARISTOTELES den Spruch

des GORGIAS anführt, wollte der Sophist bloſs einen rhetorischen Kunstgriff lehren, der in öffentlichem Streit und Wortwechsel seinen Nutzen haben könnte. Er sagte: man muss das Lächerliche durch das Ernsthafte, und das Ernsthafte durch das Lächerliche zernichten*; das heiſst, wenn es dem Gegner gelungen, durch eine ernsthafte Betrachtung Aufmerksamkeit zu erhalten, so suche den Ernst durch das Lächerliche zu zerstreuen. Hat er aber die Lacher eingenommen, so bemühe dich, durch Ernst die lustige Laune zu vertreiben. Seit dem GORGIAS hat schon so mancher Sophist von diesem Kunstgriffe, wenigstens von der ersten Hälfte desselben, glücklichen Gebrauch zu machen gewusst. — Nun hören Sie aber, wie der Lord diese Stelle nimmt: „Ein Weiser aus dem Alterthume hat schon gesagt", heiſst es†, „dass der Scherz der einzige Probirstein des Ernstes, so wie der Ernst der einzige Probirstein des Scherzes sei; denn was keine Hohnneckerei vertragen kann, ist verdächtig; und ein Scherz, der keine ernsthafte Untersuchung aushält, ist sicherlich falscher Witz." Da haben wir schon einen Probirstein**, statt eines Streitmittels; doch immer noch einen Probirstein des Ernsthaften und Feierlichen, welches sich noch einigermaſsen vertheidigen lässt. Am Ende macht der englische Schriftsteller gar das Lächerliche zum Kriterium der Wahrheit. O! dass der Lord die etliche dreiſsig Bände solcher Kriterien gesehen hätte, die wir VOLTAIRE zu verdanken haben!

NUMESIAN. So viel ich weiſs, verwahrt sich der Lord wider den Missbrauch, und schränkt seinen Satz so sehr ein — —

KALLISTHEN. So sehr, dass die Schranken beinahe für den Satz keinen Raum übrig lassen; wie es allezeit den Wahrheitsfreunden geht, die sich verführen lassen, etwas Paradoxes zu behaupten. Sie müssen am Ende aus Hochachtung für die Wahrheit so viel einschränken und verwahren, dass ihr Satz, der anfangs sehr seltsam klang, nach und nach bis auf etwas sehr Gemeines heruntergestimmt wird. Das Lächerliche ist ein Probirstein der Wahrheit; dieses klingt fremde, und verspricht Neues. Allein nach allen Geständnissen und Verwahrungen, die

* *Τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ.* ARISTOTELIS *de rhetorica liber III,* cap. 18.

† *Essay on the freedom of Wit and Humour.*

** Der Lord führt nicht umsonst die etwas zweideutigen Worte der Uebersetzung an: *Seria risu, risum seriis discutere.*

die Wahrheit dem weisen SHAFTESBURY abdringt, sagt dieser Satz nichts mehr, als wir längst gewusst haben, nämlich: die Wahrheit kann nichts Ungereimtes an sich haben, das belacht zu werden verdiene. Denn wohin anders führt die Unterscheidung des Lords zwischen lächerlich gemacht werden, und lächerlich sein?

NUMESIAN. Aber diese Unterscheidung versteht sich von selbst; denn was kann der Muthwille nicht lächerlich machen?

KALLISTHEN. Das heifst, der Muthwillige kann die ernsthaftesten Dinge in einen Kontrast bringen, in welchem sie Lachen erregen. Allein damit ist es noch nicht ausgemacht. Auch alsdann, wenn eine Sache an und für sich, in ihrer natürlichen Lage, lächerlich scheint, kann sie im Grunde wahr sein.

NUMESIAN. Da kommen wir auf den Unterschied zwischen scheinen und sein. Auch dieser wird vorausgesetzt.

KALLISTHEN. Aber bedenken Sie, dass bei dem Lächerlichen überhaupt fast alles auf das Scheinen, oder auf den Gesichtspunkt ankomme, aus welchem der Gegenstand betrachtet wird. Das Lächerliche ist, so wie das Angenehme, Schmerzhafte, Widrige, zwar ein Merkmal des Vorwurfs, aber nur in so weit er auf gewisse Subjecte einen Eindruck von einer gewissen Art zu machen geschickt ist. Es gehört dazu zwar eine gewisse Beschaffenheit des Vorwurfs, diesen Eindruck zu wirken, aber auch in dem Subjecte eine gewisse Bereitschaft, diesen Eindruck zu empfangen. Von Seiten des Subjects ist das Sein vom Scheinen gar nicht unterschieden; denn der Eindruck und die Wirkungen desselben können in beiden Fällen gleich sein: daher auch, in Absicht auf den Lachenden, alles lächerlich ist, was ihn zum Lachen bewegt. Wir müssen auf den objectiven Grund des Lächerlichen, auf die sinnliche Ungereimtheit zurückgehen, wenn wir das, was lächerlich ist, von dem, was lächerlich scheint, unterscheiden wollen. Was in der That eine solche Ungereimtheit, einen auffallenden Uebelstand enthält, das ist lächerlich; was aber in Wahrheit davon befreit ist, kann höchstens nur den Schein des Lächerlichen haben. In dieser Betrachtung können wir sagen, eine Sache kann lächerlich scheinen, ohne in Wahrheit den objectiven Grund des Lächerlichen zu enthalten, das heifst, ohne ungereimt zu sein. Wenn also der Lord das Lächerliche als einen Probirstein der Wahrheit anpreist, so muss er eigentlich das Objective des Lächerlichen, nämlich

das Ungereimte, meinen, und sein Satz lehrt uns weiter nichts, als die Wahrheit könne, aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet, nichts Ungereimtes enthalten, und verdiene nicht belacht zu werden. Wer hat hieran gezweifelt? oder war dieses die seltsame Meinung, die uns anfangs so aufmerksam gemacht hatte? —

Lassen Sie uns nunmehr auf den *Candide* zurückkommen, der zu dieser Untersuchung Anlass gegeben hat. Bei Seite gesetzt, dass der Dichter im Grunde die Vorsehung belogen, und in einem kleinen Bezirke von Raum und Zeit mehr Böses zusammengepresst hat, als sich wahrscheinlicher Weise jemals in einem solchen zugetragen; bei Seite gesetzt, dass er in diesem kleinen Bezirke selbst das Gute verschweigt, das nach den Gesetzen der Natur mit dem von ihm erdichteten Bösen verbunden sein muss; auch dieses nicht gerechnet, dass er die Gabe verräth — um die wir ihn gewiss nicht beneiden — die Gabe, der unschuldigsten Sache den Anstrich des Bösen zu geben, und so zu sagen, eine Hölle zu finden, wo Gott ein Paradies gepflanzt hat; alle seine Vordersätze vielmehr zugegeben und die Wahrheit der Begebenheiten eingestanden, möchte ich wissen, was wir daraus schliefsen sollen? Etwa, dass eine vollkommenere Welt möglich sei? dass diese unermessliche Körper- und Geisterwelt nach physischen und moralischen Gesetzen regiert werden könne, die auf keinem Winkel eines ihrer Theile solche Uebel zulassen, als in *Candide* beschrieben werden? Dieses wäre offenbarer Unsinn, oder, welches Mancher vielleicht mehr scheut, höchst lächerlich. Bedenken Sie, wie VOLTAIRE sich geberdet, wenn ein mittelmäfsiger Journalist eines seiner Trauerspiele tadeln will; und er sollte sich gegen den Schöpfer mehr erlauben, als dem FRERON gegen sich?

NUMESIAN. Wie es scheint, dürften Sie sich von Ihrem Systeme nicht abbringen lassen, wenn auch *Candide* eine wahre Geschichte wäre, statt ein Roman zu sein.

KALLISTHEN. Sicherlich nicht! Man muss schlechterdings nicht wissen, worauf es ankommt, wenn man, wie ein anderer französischer Schriftsteller gethan, das deutsche System zu widerlegen, ein Gemälde der Geschichte von Frankreich entwirft, und die Kette von Uebeln auseinander legt, aus welchen die Staatsbegebenheiten dieses Landes zusammengesetzt sind: Bürgerkriege, Bluthochzeit, Dragonerverfolgung, LAW'sches System, RAVAILLAC, CLEMENT u. s. w. Was thut dieses, was thun

noch tausend andere lächerliche oder weinerliche Dinge, die die Staatswelt der Franzosen so oft umgekehrt haben, zu unserm Systeme? Ganz gelassen kann PANGLOSS sich in seinen Mantel hüllen und sagen: die Welt ist doch die beste!

NUMESIAN. Sie glauben also, dass wider diese Lehre gar keine erhebliche Einwendung zu machen wäre?

KALLISTHEN. Aus der Erfahrung keine, es müsste denn eine ganz andere Erfahrung sein, als wir Erdbewohner haben können; — aus dem Begriffe einer unendlichen Weisheit folgt sie so natürlich und ungezwungen, dass ich gar nicht begreife, wie der Satz in Zweifel zu ziehen ist: die allerhöchste Weisheit wird das Beste dem weniger Guten vorziehen. Und gleichwohl finden sich in dieser Lehre noch Schwierigkeiten, die ich mir nicht zur Befriedigung auflösen kann. Eine von dieser Art hat sich LEIBNIZ in der *Theodicee* selbst erregt; und wenn ich dieses vortreffliche Werk bei der Hand hätte, so könnte ich Ihnen zeigen, wie wichtig der Zweifel sei, und wie unzuverlässig ihm LEIBNIZ abzuhelfen scheint.

NUMESIAN. Sie werden sich doch wenigstens der Gedanken zu entsinnen wissen; oder ist es unumgänglich nöthig, seine Worte anzuführen?

KALLISTHEN. Hier sind sie, ich erinnere mich, dass ich die ganze Stelle in mein Handbuch abgeschrieben habe: „Es möchte Jemand einwenden," heifst es, „es wäre unmöglich, das Beste (die beste Welt) hervorzubringen, weil es keine vollkommene Kreatur giebt, und weil immer eine vollkommenere hervorgebracht werden kann. Ich antworte: was sich von einer besondern Substanz sagen lässt, die allemal von einer andern übertroffen werden kann, das muss man nicht auf die ganze Welt deuten, welche, weil sie in alle künftige Ewigkeit dauern soll, etwas Unendliches ist. Ueberdem", fährt der Weltweise fort, „giebt es in jedem kleinsten Theile der Materie unendlich viel Geschöpfe, weil das Stätige in der That unendlich klein getheilt ist. Das Unendliche aber, das ist der Inbegriff einer unendlichen Zahl von Substanzen, ist, eigentlich zu reden, kein Ganzes, eben so wenig, als die unendliche Zahl selbst, von welcher man nicht sagen kann, ob sie gerade oder ungerade sei. — Es ist also hier nicht die Rede von einer Kreatur, sondern von dem gesammten Weltall; und der Gegner würde behaupten müssen, ein Weltall könne immer besser sein, als das andere, und dieses ins Unendliche; allein

er würde sich hierin betrügen, und sein Vorgeben nicht beweisen können."

Was dünkt Ihnen von dieser Antwort?

NUMESIAN. Dass sie dem Gegner mit Recht diesen Beweis auferlegt. So lange man nicht erweisen kann, dass ins Unendliche fort immer eine Welt vollkommener sein könne, als die andere, hat der Leibnizianer immer guten Grund, diese Welt für die beste zu halten, weil sie von dem allervollkommensten Wesen allen übrigen ist vorgezogen worden.

KALLISTHEN. Das Weltall, sagt LEIBNIZ, ist kein Ganzes, weil es bestimmt ist, ewig fortzudauern, und weil der kleinste Theil der Materie unendlich viel Geschöpfe enthält. Wir müssen von zwei Fällen einen setzen: entweder die Menge der Geschöpfe in ihrer ewigen Fortdauer kann schlechterdings, auch von dem unendlichen Verstande selbst, nicht zusammengenommen und als ein Ganzes betrachtet werden, weil dieses Zusammennehmen der Natur der ewigen Fortdauer widerspricht; oder die unendliche Reihe kann zwar, wenigstens von dem unendlichen Verstande, auf das Deutlichste übersehen werden, allein sie macht zusammen kein unumschränktes Ganze, sondern etwas Unermessliches aus, von welchem der Gegner zu beweisen hat, dass es von einem andern übertroffen werden könne. Jener Fall kann mit dem Systeme dieses Weltweisen nicht bestehen. Unendlich und ewig so viel man will, so muss diese unendliche Menge der Geschöpfe, in ihrer ewigen Zukunft, von dem unendlichen Verstande haben völlig übersehen und mit andern in Vergleichung gebracht werden können, weil ohne diese Vergleichung keine Wahl des Besten statt findet. Ja die unermessliche Zukunft muss dem unendlichen Verstande beständig gegenwärtig sein, und also von ihm gar wohl in einer Idee, als ein Ganzes, umfasst werden können.

Ich weifs wohl, dass nach der Meinung einiger Weltweisen der Fortgang ins Unendliche schlechterdings unmöglich ganz umfasst werden kann, eben desswegen, weil das Wesen einer solchen Reihe in dem unaufhörlichen Fortgehen besteht. Das mathematisch Unendliche, sagen sie daher, sei eine Gröfse, deren Grenzen man nicht bestimmt, die also immer weiter und weiter hinausgesetzt werden können, ohne jemals ganz aufgehoben zu werden und eine grenzenlose Gröfse zurückzulassen. Eben also könne die Zeit in Ewigkeit fortdauern, aber sie werde niemals eine Ewigkeit gedauert haben; und wenn man von der Materie sagt, sie sei unendlich

theilbar, so folge daraus nicht, dass die Menge ihrer Theile unendlich sei, sondern vielmehr gerade das Gegentheil, dass sie allezeit endlich bleibe, und durch die fernere Theilung immer noch vermehrt werden könne. So haben sich einige Weltweise in Absicht auf das mathematisch Unendliche geäufsert. — Allein wenn auch Leibnizianer so gedacht haben, so hat doch LEIBNIZ selbst nicht so gedacht. Nach dem Systeme dieses Weltweisen finden wir das Unendliche in der Natur überall. Jeder Theil der Materie ist, nach demselben, nicht nur unendlich theilbar (welches bloſs ein Fortgang ins Unendliche sein würde), sondern wirklich unendlich getheilt. Jedes gegliederte Wesen besteht aus einer unendlichen Menge kleinerer Wesen, die nicht weniger gegliedert sind. Jeder gegenwärtige Zustand eines erschaffenen Dinges enthält, sowohl vorwärts die ganze Reihe von Wirkungen ohne Ende, oder die Zukunft in ihrer ewigen Fortdauer, als rückwärts die Reihe von Ursachen ohne Anfang, in welchen sich natürlicher Weise der Begriff eines zufälligen Wesens auflösen lässt. Ein jeder Begriff des Menschen führt ins Unendliche, enthält eine unergründliche Tiefe, die nur von dem unendlichen Verstande ganz durchschaut werden kann.

Ich darf Ihnen nicht erst anführen, dass dieses Unendliche, welches wir in der Natur antreffen, von der Unendlichkeit Gottes wesentlich unterschieden sei. Es ist bloſs ein Bild, ein Abdruck von jener allerhöchsten Unendlichkeit; aber ein Abdruck, der uns innerlich anerschaffen ist, und den wir auch äufserlich allenthalben wieder finden, wohin wir unsere Augen werfen. Wenn sich aber dieses Weltall, seiner Unendlichkeit und ewigen Dauer ungeachtet, dem göttlichen Verstande als ein Ganzes darstellen muss, so wird ihm auch, als ein Ganzes betrachtet, ein bestimmter Grad der Vollkommenheit zugeschrieben werden müssen. Und zwar ein eingeschränkter Grad, kein unendlicher; man hat wider den SPINOZA sehr glücklich erwiesen, dass eine unendliche Menge endlicher Vollkommenheiten zusammengenommen eine bloſs endliche Vollkommenheit des Ganzen ausmache. Durch das Häufen oder Zusammennehmen vieler Theile erhält man eine ausgedehnte Gröfse, keine unausgedehnte, keine Stärke. Daher auch unendlich viele eingeschränkte Vollkommenheiten zusammen eine der Ausdehnung, aber nicht der Stärke nach, unendliche Vollkommenheit ausmachen.

Ist aber die Vollkommenheit eines jeden Weltalls, so unendlich an

Menge und Dauer es auch sein mag, immer noch eingeschränkt, so lässt sich schwerlich begreifen, dass nicht ein anderes möglich sein sollte, dem, im Ganzen betrachtet, ein höherer Grad der Vollkommenheit zukäme. Der Herr VON L. fordert den Beweis, dass dieses möglich sei; allein er scheint in den Sätzen zu liegen, dass in dem göttlichen Verstande das Weltall, unendlich an Menge der Geschöpfe und ewig an Fortdauer, dennoch ein Ganzes ausmache, dass diesem Ganzen ein eingeschränkter Grad der Vollkommenheit zukommen müsse, und dass ein eingeschränkter Grad allezeit von einem andern übertroffen werden könne.

Freilich siegt der Leibnizianer allezeit, wenn er aus dem Erfolge schliefst. Dieses Weltall ist von Gott hervorgebracht worden, also muss kein vollkommeneres Weltgebäude möglich sein. Wenn die Reihe der möglichen Welten, die sich einander an Vollkommenheit übertreffen, unendlich wäre, so könnte Gott keine davon hervorbringen. „Er kann ohne zureichenden Grund nicht handeln", fährt LEIBNIZ in der angeführten Stelle fort, „und in diesem Falle müsste er sogar wider den zureichenden Grund handeln. Es ist eben also, als wenn man sich vorstellen sollte, Gott habe beschlossen eine Kugel hervorzubringen, ohne den geringsten Grund für eine bestimmte Gröfse dieser Kugel zu haben. Ein solcher Rathschluss wäre ohne Erfolg; denn er würde das mit sich führen, was die Ausführung verhindern müsste." Diese Gründe leuchten in die Augen. Wenn ein Besseres möglich wäre, so könnte die allerhöchste Güte nichts anderes als das Bessere wählen. Allein wir möchten doch gerne deutlicher sehen, wie die Vollkommenheit des Ganzen, ohne unendlich zu sein, dennoch nicht gröfser sein könne, als sie wirklich ist.

Eine andere Schwierigkeit, die ich mir nicht völlig erörtern kann, ist diese. Sie wissen, wir haben wichtige Gründe, die Schöpfung in der Zeit zu glauben, wenigstens der Vernunft nach für eben so möglich zu halten, als eine Schöpfung ohne Anfang. Kann aber eine Schöpfung in der Zeit mit dem Systeme der besten Welt bestehen?

Es ist ausgemacht, dass der Begriff eines zufälligen Wesens sowohl vorwärts auf eine unendliche Reihe von Wirkungen, als rückwärts auf eine unendliche Reihe von Ursachen führt. Es hat bei Gott gestanden, diese unendliche Reihe von möglichen Ursachen und Wirkungen da wirklich anfangen und fortdauern zu lassen, wo er es gut gefunden. Allein welchen Grund kann die höchste Weisheit gefunden haben, ein Glied in

dieser Kette dem andern vorzuziehen, da sie doch alle zum Systeme des vollkommensten Weltalls gehören?

Gesetzt *b*, *c*, *d*, *e* u. s. w. stellen die Reihe der Ursachen und Wirkungen vor, die Gott hat wirklich sein lassen; so giebt es, vermöge des Begriffs, den wir von der Zufälligkeit der Dinge haben, auch einen möglichen Zustand *a*, aus welchem, wenn er wirklich vorhanden gewesen wäre, der Zustand *b* hätte natürlicher Weise folgen und verständlich erklärt werden können. Dieser mögliche Zustand *a* hätte also wirklich sein können, und die Zustände *b*, *c*, *d*, *e* u. s. w., welche die Reihe der besten Welt vorstellen, wären nach den Gesetzen der Natur darauf gefolgt. Mithin hat *a*, sowohl als *b*, zu der Reihe des Besten gehört, und er hat, der vollkommensten Welt unbeschadet, wirklich sein können. Welchen Grund kann also die allerhöchste Weisheit gehabt haben, vielmehr mit *b* als mit *a* die Reihe der Ursachen und Wirkungen anfangen zu lassen? Sie sehen, dass man diese Frage bis ins Unendliche hinausführen kann.

Man müsste freilich annehmen, dass auch hier das Gesetz des Besten entschieden hat, und wenn ein Anfang hat sein müssen, dasjenige Glied zum Anfange gewählt worden, welches zum Fortgange zu einer höhern Vollkommenheit den nächsten, kürzesten und unmittelbarsten Weg führte. Allein diese Antwort befriedigt nicht völlig, und ich wünsche deutlicher ins Licht gesetzt zu sehen, wie der erste Zustand, der wirklich geworden ist, einen frühern Zustand hat involviren können, ohne dass dieser frühere Zustand mit zur Wahl des Besten gehört hätte.

NUMESIAN. Mich wundert es nun gar nicht mehr, dass Sie sich durch keine Satyre von diesem Systeme abschrecken lassen, da ich sehe, dass ernsthaftere Schwierigkeiten Sie nicht dahin bringen können, diese Lehrmeinung fahren zu lassen. Allein lassen Sie sich durch das Ansehen des grofsen Erfinders derselben nicht zu sehr blenden?

KALLISTHEN. Ich denke nicht. Ich bin mir zwar der gröfsten Hochachtung für diesen unsterblichen Weltweisen bewusst. LEIBNIZ und NEWTON! ich kann diese grofsen Namen nicht aussprechen, ohne der Vorsehung, wie jener Schüler des PLATO zu seiner Zeit gethan, zu danken, dass sie mich nach ihnen hat geboren werden lassen. In der That, wenn ich geschaffen bin, die Werke Gottes zu betrachten, so kann ich jetzt den Zweck meines Daseins besser erfüllen; denn ich sehe jetzt die Werke

Gottes mit ganz andern Augen an, als ich sie vor diesen grofsen Männern angesehen haben würde. — Allein dennoch kann die Hochachtung für den Mann mich nicht verführen, seine Gedanken und Meinungen blindlings und ohne Prüfung anzunehmen. Ich habe Ihnen aber schon gesagt, die Lehre von der besten Welt fliefst unmittelbar aus den Eigenschaften Gottes, und BAYLE selbst hat sie, von dieser Seite betrachtet, zugeben müssen. Da sie also ihre erwiesene Gewissheit hat, so müssen uns Einwürfe und Schwierigkeiten nicht abhalten, ihr beizuflichten. Sie können uns aufmerksam machen und zum Nachdenken Gelegenheit geben; aber die einmal erwiesene Wahrheit steht fest, so lange die Stützen nicht erschüttert werden, auf welchen sie ruht. Ich möchte auch dieser Lehre, um meiner eigenen Ruhe willen, nicht gern entrathen; denn sie ist das Einzige, das mich in Zufriedenheit setzen kann. Die geringsten Gegenstände, die um mich sind, erlangen durch die Betrachtung, dass sie Theile der vollkommensten Welt sind, eine Erhabenheit, die sie verehrenswerth macht.

Viertes Gespräch.

KALLISTHEN. NUMESIAN.

NUMESIAN. Welcher Maler, welcher Bildhauer hat je zwei Stücke verfertigt, die sich vollkommen ähnlich waren? Ja sogar —

KALLISTHEN. Halten Sie ein, liebster Freund! Sie sind unrecht. Wollten Sie nicht wider den Satz des nicht zu Unterscheidenden streiten?

NUMESIAN. Nun?

KALLISTHEN. Gleichwohl führen Sie eine Erfahrung an, darauf sich die Verfechter dieser Meinung am meisten berufen können.

NUMESIAN. Keineswegs! Diese Erfahrung lehrt uns zwar, dass, zwei ähnliche Dinge verfertigen, alle menschliche Geschicklichkeit über-

trifft. Wird aber die Hervorbringung derselben nicht eben deswegen als ein Vorrecht der göttlichen Kunst angesehen werden können?

KALLISTHEN. Ich kann dieses auf eine kurze Zeit gelten lassen, ob ich gleich noch vieles dawider hätte. Allein was folgt hieraus zum Nachtheile der Leibnizianer?

NUMESIAN. Das sollen Sie bald hören. Fordern Sie nur dasjenige nicht wieder zurück, was Sie mir jetzt eingeräumt haben. Was denken Sie wohl? sind zwei nicht zu unterscheidende Dinge schlechterdings unmöglich?

KALLISTHEN. Alsdann nicht, wenn Sie in verschiedener Verbindung der Zeit und des Raums existiren sollen.

NUMESIAN. Gut! und also kann die göttliche Allmacht wirklich solche zwei Dinge hervorgebracht haben?

KALLISTHEN. Unstreitig, wenn die göttliche Weisheit nicht an mannigfaltigen Dingen mehr Gefallen gehabt haben müsste.

NUMESIAN. Sie haben immer Ihr bedächtiges Wenn in Bereitschaft, damit Sie sich ja nicht verfangen. Doch dieses Mal wird Sie Ihr Wenn nicht schützen. Wenn vollkommen ähnliche Dinge mehr Kunst beweisen als mannigfaltige, wenn sie, sage ich, als ein Charakter der göttlichen Einsicht angesehen werden können, so muss die göttliche Weisheit nothwendig an ihnen mehr Gefallen gehabt haben.

KALLISTHEN. Sie thun wohl, mein Freund! dass Sie die Lehren der Weltweisen nicht wie Orakelsprüche anhören, sondern Zweifel und Einwürfe dawider aufsuchen, wo sie nur zu finden sind. Man kann niemals überzeugt sein, wenn man niemals mit Vernunft gezweifelt hat. Ich erinnere mich, diesen Einwurf, oder etwas ähnliches, in VOLTAIRE's *kleinen philosophischen Schriften* gelesen zu haben. Allein, wie es den gar zu lebhaften Köpfen zu gehen pflegt, sie sind zu unstät, irgend eine tiefsinnige Schrift mit der erforderlichen Anstrengung durchzulesen. Sie sehen sich mit flüchtigen Blicken nur immer nach Gedanken um, die hervorstechen, die einem Einfalle ähnlich sind. Diesen setzen sie Einfälle entgegen, die noch glänzender sind, und glauben philosophirt zu haben. Insbesondere wird VOLTAIRE ganz gewiss nicht mehr, als höchstens einen Blick in die Schriften des LEIBNIZ gethan haben; denn LEIBNIZ war doch immer noch ein Deutscher, ob er gleich seine *Theodicee* französisch geschrieben. Hier mag er von ungefähr erblickt haben, LEIBNIZ behaupte,

es sei der göttlichen Weisheit unanständig, zwei nicht zu unterscheidende Dinge in die Welt zu setzen; und er glaubte gelesen zu haben, es würde mehr Kunst, mehr Geschicklichkeit erfordert, mannigfaltige Dinge, als vollkommen ähnliche zu verfertigen. Ohne sich weiter um das System des Weltweisen oder um seine Gründe zu bekümmern, begnügt er sich, auf seine Weise zu untersuchen, ob es schwerer sei, mannigfaltige oder ähnliche Dinge hervorzubringen. Nun hören Sie aber, wie es LEIBNIZ genommen hat. Sie wissen, er hat durch unumstöfsliche Beweise dargethan, dass die göttliche Weisheit nichts ohne zureichenden Grund wählen könne. Wenn also zwei nicht zu unterscheidende Dinge in verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten angetroffen werden sollen, so muss sich nothwendig begreifen lassen, warum das eine vielmehr hier als da, oder vielmehr zu dieser als zu jener Zeit vorhanden ist. Da aber in den Dingen selbst kein Unterschied zu finden sein soll, der Raum und die Zeit aber an sich selbst der Wahl keinen Ausschlag geben können, so kann kein Bewegungsgrund den göttlichen Willen bestimmt haben, und also kann unmöglich eine Wahl geschehen sein. Sehen Sie nunmehr, warum LEIBNIZ sagt, vollkommen ähnliche Dinge wären der göttlichen Weisheit unanständig? Nicht dass mannigfaltige etwa mehr Geschicklichkeit erforderten; sondern weil die Weisheit alles der Zeit und dem Orte gemäfs eingerichtet, so kann sie an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten nicht einerlei hinsetzen.

NUMESIAN. Ich bin beschämt. Dieses Mal haben Sie mir den Sieg allzu geschwind aus den Händen gerissen; und der Vorwurf, den Sie VOLTAIRE machen, fällt mit gedoppeltem Recht auf mich zurück.

KALLISTHEN. An diesem vortrefflichen Dichter ist man den Mangel der Gründlichkeit schon längst gewohnt; und aufser den Grofsen, lassen sich Wenige mehr durch das Merkzeichen der Weltweisheit verführen, das er aushängt. Allein es wagen Leute von tiefer Einsicht in der Weltweisheit manchen witzigen Ausspruch, und glauben, die schwersten Streitfragen durch glückliche Einfälle entscheiden zu können.

NUMESIAN. Sie meinen etwa den Weltweisen, der letzthin wider den LEIBNIZ'schen Satz des nicht zu Unterscheidenden eine ganze Abhandlung —

KALLISTHEN. Rathen Sie nicht, wen ich meine. Es giebt dergleichen unbefugte Richter in der Anarchie der Weltweisheit zu viel, als

dass wir beide zu gleicher Zeit auf einen treffen sollten. Ich rede von dem Verfasser der *Pensées sur la liberté**, einem Gelehrten, dem es gewiss an Talenten nicht fehlt, den Namen eines wahren Weltweisen zu verdienen. Allein an Geduld muss es ihm nothwendig gefehlt haben, seine Einfälle zu zergliedern und sie bis auf die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniss zurückzuführen.

NUMESIAN. Gut, gut; diesen Mangel der Geduld hat er noch mit Manchem gemein. Ich selbst habe mich niemals überwinden können, die abstracten Lehren der Ontologie, die im Grunde nichts mehr zu sagen scheinen, als was wir längst gewusst haben, nach der Ordnung mit Aufmerksamkeit zu lesen. Es gehört wirklich eine Art von Selbstverleugnung dazu, von dem steilen, ungebahnten Wege, worauf man zur Wahrheit zu gelangen glaubt, zurückzukehren, um sich auf der Ebene im Gehen zu üben.

KALLISTHEN. Und gleichwohl thut Niemand einen sichern Schritt auf der Anhöhe, der nicht vorher in der Ebene seine Tritte abzumessen gelernt hat. — Eben aus der kleinen Schrift, von der wir jetzt reden, kann ich Ihnen einige Beispiele anführen, wie leicht die scharfsinnigsten Köpfe, aus Mangel einer hinlänglichen Kenntniss der Ontologie, fehlen können. Sie werden sich unstreitig zu erinnern wissen, was der Verfasser in einer Anmerkung für einen Beweis von dem Satze des nicht zu Unterscheidenden verspricht. Er hält nämlich dafür, man könne alle einzelnen Dinge zu gleicher Zeit als Arten und Geschlechter betrachten. Als Arten, in Ansehung derjenigen Geschlechter, in welchen sie unmittelbar enthalten sind, und die man insgemein für die untersten Arten anzusehen pflegt. Als Geschlechter hingegen in Betrachtung ihrer verschiedenen Abänderungen, denen sie unterworfen sind, und die wiederum ihre Unterarten haben, und so unendlich fort. Nun sagt er ferner, da es ganz ungereimt

* Eine Schrift des Herrn VON PRÉMONTVAL.[1]

[1] ANDRÉ PIERRE PRÉMONTVAL hiefs eigentlich LE GUAY, ward 1716 zu Charenton geboren und lebte seit 1752 zu Berlin, wo er Mitglied der Akademie der Wissenschaften war. Er starb daselbst 1764. Aufser seiner Schrift *„Du hasard sous l'empire de la providence"* (1754) liefs er seine in der Akademie gehaltenen Vorträge unter dem Titel *„Vues philosophiques"* (1756) erscheinen. In fast allen seinen Arbeiten tritt er als Gegner der LEIBNIZ-WOLF'schen Philosophie auf. Sein eigener philosophischer Theismus jedoch ist bei ihm nirgends zur zusammenhängenden Entwickelung gelangt.

sei, zwei vollkommen ähnliche Arten oder Geschlechter in der Natur anzunehmen; so könne dieses eben so wenig von zwei einzelnen Dingen behauptet werden; denn die Reihe der Arten und Geschlechter geht, seiner Meinung nach, bis ins unendliche fort.

NUMESIAN. Nun? finden Sie denn an diesem Beweise etwas auszusetzen?

KALLISTHEN. Wenn es wahr ist, was dieser Schriftsteller versichert, dass ihn nämlich diese Gründe lange Zeit vorher auf den Satz des nicht zu Unterscheidenden geführt haben, bevor ihm bekannt war, dass es eine LEIBNIZ'sche Weltweisheit gebe; wenn dieses wahr ist, sage ich, so haben wir ein Exempel mehr, wie wenig von der Richtigkeit der Folge auf die Wahrheit der Gründe geschlossen werden kann. Denn erstlich ist es falsch, dass ein einzelnes Ding gegen seine Abänderungen als ein Geschlecht sollte angesehen werden können. Ein Ding gehört alsdann erst zu den einzelnen Dingen, wenn alles, was ihm zukommen kann, vollkommen bestimmt ist. So lange noch nicht ausgemacht ist, ob ihm dieses oder jenes zukomme oder nicht zukomme, so lange gehört das Ding noch zu einer Art oder zu einem Geschlechte, und kann nirgend anders, als in der Absonderung anzutreffen sein; denn der Begriff einer Art ist etwas allgemeines, dergleichen in der Natur nirgend anders, als in den darunter begriffenen Individuis gefunden wird. Ein jeder weifs, dass alles an einem Dinge, seine Zufälligkeiten und ihre Abänderungen nicht ausgenommen, vollkommen bestimmt sein muss, wenn es wirklich vorhanden sein soll. Nun sagen Sie mir einmal: wie hat unser Schriftsteller glauben können, bei einem einzelnen Dinge, einem Dinge, das von allen Seiten her vollkommen determinirt ist, noch Unterarten anzutreffen? Oder hat er irgend behaupten wollen, es wäre nie ein Ding von allen Seiten her bestimmt? Wie ist es denn möglich, dass es vorhanden sein kann?

NUMESIAN. Allein dringen Sie auch unserm Weltweisen nicht eine Erklärung von Arten und Geschlechtern auf, zu der er sich niemals verstehen dürfte? Sie nehmen die WOLF'sche Definition von einer Art an; er aber mag vielleicht darunter nichts anderes, als eine Menge ähnlicher Dinge zusammengenommen verstanden haben, ohne dass es nöthig sei, die völlige Bestimmung dieser einzelnen Dinge aufzuheben. Sie können immer noch in etwas unterschieden sein, und dennoch zusammengenommen eine gewisse Art oder ein gewisses Geschlecht ausmachen.

KALLISTHEN. Gut! er kann die Worte nehmen, wie er will, die Sache bleibt desswegen immer noch einerlei. Ich sage, nach eben dieser Erklärung müssen alle Dinge zu einerlei Art gehören, die eben dieselbe Aehnlichkeit mit einander gemein haben; denn ihr besonderer Unterschied kommt hierbei gar nicht in Betracht. Sehen Sie nunmehr, warum es ungereimt ist, zwei vollkommen ähnliche Arten anzunehmen? Allein wie kann man dieses auf zwei einzelne Dinge beziehen? Warum können diese nicht vollkommen einerlei Abänderungen haben, und in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit existiren? Ich finde zwischen diesen beiden Sätzen nicht die mindeste Verbindung. Zwei Arten können unmöglich in Ansehung des Raums oder der Zeit unterschieden sein, weil Raum und Zeit bei der Bestimmung der Arten und Geschlechter gar nicht in Betracht kommen; warum kann dieses aber nicht von einzelnen Dingen gesagt werden? Jedoch vielleicht hat unser Schriftsteller nur erweisen wollen, es könnten keine zwei vollkommen ähnliche Dinge zu gleicher Zeit und in eben demselben Raume angetroffen werden? Wenn dieses ist, so hat er vollkommen Recht. Allein alsdann enthält seine Lehre nichts, als was man Jahrhunderte vor LEIBNIZ eingesehen hat, und sie ist noch sehr weit von demjenigen entfernt, was man den Satz des nicht zu Unterscheidenden nennt.

NUMESIAN. Es thut mir wirklich leid, dass ich Ihnen Recht geben muss. Denn da LEIBNIZ von seinem Lehrsatze keinen Beweis gegeben, so wäre es wirklich zu wünschen, dass die Gründe unsers Schriftstellers eben so richtig, als neu wären.

KALLISTHEN. Haben wir nicht Gründe genug, welche die Wahrheit dieses Lehrsatzes auf eine überzeugende Art darthun? Es ist wahr, LEIBNIZ scheint sich mit der Induction begnügt zu haben; allein haben es seine Nachfolger an Beweisthümern fehlen lassen? Nichts kann, meinem Urtheile nach, überzeugender sein, als der Beweis, den WOLF gegeben. Ja aus der allgemeinen Harmonie aller Dinge fliefst dieser Satz so natürlich, dass man unmöglich diesen bestreiten kann, ohne jene zu leugnen. Denn wenn alles auf das genaueste mit einander verknüpt ist, so können in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit unmöglich zwei vollkommen ähnliche Dinge anzutreffen sein, ohne dass die ganzen Reihen von beiden Seiten sich vollkommen ähnlich wären. Wie geht dieses aber an, wenn wir diese beiden Dinge nicht in zwei ähnliche Welten versetzen wollen?

NUMESIAN. Je nun! wenn es weiter nichts ist, so wollen wir immer zwei ähnliche Welten vorhanden sein lassen. Wer das Dasein zweier nicht zu unterscheidenden Dinge annimmt, der wird ganz gewiss kein Bedenken tragen, mit dem DEMOKRITUS auch vollkommen ähnliche Welten für möglich zu halten.

KALLISTHEN. O! des DEMOKRITUS Meinung hält den Angriff der Leibnizianer noch weit weniger aus. Nichts wird ihnen leichter, als die Unmöglichkeit vieler Welten, die sich vollkommen ähnlich sind, zu beweisen. Denn entweder werden sie mit einander verknüpft sein, oder nicht. Sind sie es, so machen sie nicht mehr als eine einzige Welt aus; denn alles gehört durchgehends zu einer einzigen Kette. Sind sie es nicht, so müssen sie entweder in etwas verschieden sein, oder sie sind sich vollkommen ähnlich. Im ersten Falle kann unmöglich etwas vollkommen ähnliches in beiden Welten anzutreffen sein, weil in jeder Welt eins mit allem auf das genaueste verknüpft sein muss. In dem letzten Falle hingegen sind diese Welten gar nicht von einander zu unterscheiden, ich meine, sie sind auch nicht einmal durch den Raum oder durch die Zeit zu unterscheiden. Wenn sie aber durch keinen innern Unterschied, und auch nicht durch den Raum oder durch die Zeit zu unterscheiden sind, so machen sie nicht mehrere, sondern in der That nur eine und eben dieselbe Welt aus, und die Vielheit, die wir uns dabei vorstellen, ist eine bloſse Chimäre.

NUMESIAN. Eine bloſse Chimäre? und warum? Heifst dieses nicht den Satz des nicht zu Unterscheidenden voraussetzen, eben da man ihn beweisen sollte?

KALLISTHEN. Nicht doch! Sie wissen, dass zwei ähnliche Dinge, die auch nicht einmal durch den Raum oder durch die Zeit erkannt und von einander unterschieden werden können, Jahrhunderte vor LEIBNIZ eben so viel galten, als zwei Dinge, die nicht zwei sind. Man mag einen einzigen Begriff so vielmal hinsetzen, als man immer will, so machen diese Hinsetzungen nur desswegen eine Vielheit aus, weil die eine entweder nach der andern, oder neben der andern angenommen wird. Was heifst dieses aber anders, als, weil sie in einem verschiedenen Raume oder zu verschiedenen Zeiten angenommen worden? Hebt man diesen Unterschied auf, so werden alle diese Begriffe gleichsam zusammenflieſsen und bloſs ein einziges Ding ausmachen. Wenn LEIBNIZ die innere

Möglichkeit zweier vollkommen ähnlichen Dinge zugesteht, so versteht er es nur so, dass Gott sich eben dasselbe Ding in verschiedener Verbindung der Zeit oder des Raums vorstellen, und auch wirklich hervorbringen könne, wenn er es vermöge seiner unendlichen Weisheit für gut befände.

NUMESIAN. Also kann sich Gott selbst keine zwei Dinge vorstellen, die nicht entweder einen innerlichen oder wenigstens einen äufserlichen Unterschied haben?

KALLISTHEN. Eben so wenig, als er sich zwei Dinge vorstellen kann, die nicht zwei sind.

NUMESIAN. Nunmehr gute Nacht, Hazard! — Oder haben Sie es noch nicht gelesen, was für Mühe sich eben dieser Verfasser in einer neuern Schrift (*du hazard sous l'empire etc.*) giebt, den Leibnizianern ein Ungefähr aufzudringen, nach welchem ihr Gott zu wirken genöthigt sein soll? Nunmehr sind seine rhetorischen Figuren ganz gewiss vergeblich angebracht. Denn die zwei vollkommen ähnlichen Dinge, die er in dem göttlichen Verstande von der Schöpfung annimmt, davon Gott eins aufs Gerathewohl gewählt haben müsste, können, mit LEIBNIZ zu reden, nichts anderes sein, als ein einziger Begriff, den sich Gott in verschiedener Verbindung des Raums oder der Zeit vorgestellt hat. Er hatte also nur zwischen zwei verschiedenen Verbindungen zu wählen, wobei es unmöglich an Beweggründen gefehlt haben kann, seinen Willen zu bestimmen.

KALLISTHEN. Ich habe diese kleine PRÉMONTVAL'sche Schrift noch nicht gelesen; allein alle Einwürfe dieses Schriftstellers wider die LEIBNIZ'sche Weltweisheit sind fast alle von gleichem Schlage. Man darf nur die Ontologie ein wenig zu Rathe ziehen, um die Schwäche seiner Gründe vollkommen einzusehen. Der Haupteinwurf, auf welchen er sich in seinen *Pensées sur la liberté* allenthalben stützt, und der den LEIBNIZ'schen Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten aufheben soll, ist, meines Erachtens, nichts als ein spitzfindiger Trugschluss, dessen Blöfse man mit leichter Mühe entdecken kann.

NUMESIAN. Und gleichwohl kenne ich so manchen eifrigen Leibnizianer, den dieser Einwurf in Verlegenheit gesetzt hat. Eine zufällige Wahrheit, heifst es, setze eine gewisse Bedingung voraus, unter welcher sie stattfindet. Nun zeigt man ihnen aber, dass es bei einem jeden

mathematischen Satze eine Bedingung giebt, die den Satz wahr macht. Wie kann also dieser Umstand die sogenannten zufälligen Wahrheiten unterscheiden? Sie suchen zwar zwischen der Bedingung, die bei mathematischen Wahrheiten vorausgesetzt wird, und zwischen derjenigen, die zu einer zufälligen Wahrheit gehört, einen Unterschied ausfindig zu machen; allein vergebens.

KALLISTHEN. Dies kann sein; denn die eifrigsten Leibnizianer sind nicht immer diejenigen, die sich seine Gründe am besten zu Nutze zu machen wissen. Der Geist der Parteilichkeit blendet die Augen der scharfsichtigsten Weltweisen. — Wir werden uns heute nicht lange unterhalten können. Aber doch noch ein paar Worte! Und mehr braucht es auch nicht, als ein paar Worte, Ihnen zu zeigen, dass sich die ganze Schwierigkeit, die man in dieser Lehre zu finden glaubt, bloſs auf einen Missverstand gründet. PRÉMONTVAL, so wie diejenigen, die seine Gründe nicht zu widerlegen gewusst, haben geglaubt, es wäre zu einer bedingten Wahrheit genug, wenn man sich des Wörtchens wenn dabei bedienen könne. Sie haben sich daher billig verwundert, da sie gesehen, sie könnten alle mathematischen Wahrheiten mit einem wenn ausdrücken. LEIBNIZ und WOLF hingegen würde dieses gar nicht befremdet haben. Sie wussten allzuwohl, dass man einen jeden kategorischen Satz in der Mathematik in einen bedingten verwandeln könne, wenn man die wesentliche Bestimmung, welche das Subject in seiner Unterart bestimmt, zu einer Bedingung macht.* Werden aber die Wahrheiten desswegen zufällig? Wir wollen sehen. Ich werde mich des Beispiels des Herrn VON PRÉMONTVAL bedienen. Alle Winkel eines Triangels zusammen sind so viel, als zwei rechte Winkel, oder, um diesen Satz bedingungsweise auszudrücken, wenn ein Raum von drei Seiten eingeschlossen wird, so sind u. s. w. Was setzt dieser Lehrsatz voraus? Dass etwa ein Triangel vorhanden sei? Keineswegs! Er setzt nur voraus, dass drei Seiten ohne Widerspruch einen Raum einschlieſsen können. Diese Wahrheit ist nothwendig; denn der Begriff eines Triangels enthält nothwendig keinen Widerspruch. Nunmehr zeichnen Sie einen Triangel auf den Tisch, und sagen Sie: dieser Triangel hat drei Winkel, die so viel sind u. s. w. Was setzt nunmehr dieser Satz voraus? Ohne Zweifel, dass die Figur, die Sie gezeichnet

* Siehe WOLF's *lateinische Logik* § 226. Praepositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad eas reduci possunt.

haben, ein Triangel sei. War es aber nothwendig, dass Sie hier einen Triangel zeichneten? Gewiss nein! Denn der Gegensatz: „diese Figur ist kein Triangel", enthält keinen Widerspruch. Also ist Ihr Satz zufällig, und nur in einem gewissen Falle wahr. Sie können dieses sehr leicht auf alle Wahrheiten ohne Unterschied anwenden, und daraus den Schluss machen, dass ein Satz, welcher eine bloſse Möglichkeit voraussetzt, unbedingt und nothwendig sei; denn ein mögliches Ding ist nothwendig möglich; oder was keinen Widerspruch enthält, enthält nothwendig keinen Widerspruch. Hingegen ein Satz, der eine nicht nothwendige Wirklichkeit voraussetzt, ist nur zufällig wahr. Dieses sind die Grenzen, die den Messkünstler von dem Naturkundigen scheiden. Jener setzt nur die Möglichkeit gewisser Begriffe voraus, statt dass sich dieser mit den Dingen, so wie sie wirklich sind, beschäftigt.

NUMESIAN. Ich begreife dieses alles sehr wohl. Allein eine einzige Schwierigkeit liegt mir noch im Wege, die ich Sie bitte mir zu heben. Flieſst nicht aus Ihrer Erklärung, dass ein jeder Satz, der eine nothwendige Bedingung voraussetzt, selbst nothwendig sein müsse?

KALLISTHEN. Unwidersprechlich.

NUMESIAN. Nun setzt aber die Existenz dieser Welt eine nothwendige Wahrheit, das Dasein Gottes, voraus, und dennoch gestehen die Leibnizianer, dass sie zufällig sei.

KALLISTHEN. Ihr Einwurf würde vollkommen begründet sein, wenn diese Welt nichts weiter, als bloſs das Dasein Gottes voraussetzte; allein der Wille Gottes wird eben sowohl dazu erfordert, als sein Dasein. Sein Wille aber ist nicht nothwendig.

II.

UEBER DIE EVIDENZ

IN

METAPHYSISCHEN WISSENSCHAFTEN.

Von der

Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

mit dem auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preise

gekrönte Abhandlung.

VORBEMERKUNG.

Die äufsere Veranlassung zu dieser philosophischen Schrift war eine von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1763 gestellte Preisaufgabe, welche die Evidenz in den philosophischen Wissenschaften zum Gegenstande der Behandlung haben sollte. Unter vielen andern Mitbewerbern, von denen THOMAS ABBT und IMMANUEL KANT[1] zu nennen sind, erhielt die Arbeit von MOSES MENDELSSOHN den Preis. Die Grundgedanken dieser metaphysischen Untersuchung sind allerdings auf LEIBNIZ'sche Principien zurückzuführen. Wie hoch MENDELSSOHN damals Princip und Methode dieses Systems stellte, geht aus der dieser Abhandlung vorangehenden Einleitung hervor, in der es u. a. heifst: „Wenn die Neuern Heldengedichte hervorbringen werden, welche die Ilias so sehr an Schönheit übertreffen, als die Metaphysik des DESCARTES und LEIBNIZ die aristotelische an Gründlichkeit und Deutlichkeit übertrifft, so wird die Ilias vielleicht so unbrauchbar scheinen als die Philosophie des ARISTOTELES." Aber indem er es unternimmt, die metaphysischen Grundlagen der LEIBNIZ'schen Weltanschauung neu zu begründen, ist ihm doch schon eine gewisse Selbständigkeit in der Art seines methodischen Verfahrens nicht abzusprechen, wie er überhaupt auch in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck auf die strenge Schulterminologie verzichtet und immer mehr jene Reinheit, Korrektheit und Klarheit der Form anstrebt, die in seinen philosophischen Hauptschriften in so vollendeter Weise zur Geltung kommen.

Die Preisschrift zerfällt in vier Abschnitte, deren erster „*Von der Evidenz in den Anfangsgründen der mathematischen Wissenschaften*" die metaphysischen Grundlagen der Mathematik untersucht. Zunächst werden die Begriffe der Gröfse und der Ausdehnung analysirt und gezeigt, wie in

[1] KANT's Schrift, welcher der zweite Preis zuerkannt wurde, heifst: „*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.*" (IMMANUEL KANT's *Werke*, herausg. von G. HARTENSTEIN. Leipzig 1867—68. Bd. II. S. 281.)

diesen der Grund der aller Erkenntniss der reinen Mathematik innewohnenden zwingenden Gewissheit enthalten sei. In den Quantitätsbegriffen liege eben die innere Möglichkeit aller Evidenz der mathematischen Sätze, und die Sicherheit in dem Verfahren der Mathematiker bestehe darin, dass sie aus jenen quantitativen Hauptbegriffen alle in ihnen implicite enthaltenen Wahrheiten rein logisch entwickeln können. Freilich bedürften sie dazu aller jener äufserlichen geometrischen Hilfsbegriffe, wie der Linien und der Figuren; aber der Verfasser hofft von den Fortschritten und der philosophischen Vertiefung der mathematischen Wissenschaften, dass es ihnen dereinst gelingen werde, ihren ganzen Inhalt, d. h. den gesammten innern Gehalt der intensiven Gröfse ohne jene äufsern Hilfsmittel durch blofse Begriffsentwickelung in ausgedehnte Gröfsen zu verwandeln.

Im zweiten Abschnitte: „*Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Metaphysik*“ wird nun die Untersuchung auf das eigentliche philosophische Gebiet hinübergeleitet. Die Philosophie wird als eine auf Vernunft gegründete Erkenntniss der Beschaffenheiten definirt. Bewegt sich jedoch die Mathematik innerhalb der blofsen Möglichkeit, und muss sie, will sie aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehen, aus der Erfahrung geschöpfte (empirische) Wahrheiten zu Hilfe nehmen, wobei sie freilich ganz unentschieden lässt, wie weit die Erfahrung dem innern Sein der Dinge entspricht, so hat die Philosophie es gerade mit diesem innern Sein der Welt zu thun, soweit die innern Merkmale der Dinge an sich, d. h. ohne Beziehung zu andern Dingen gedacht werden. Zwar könne der Begriff des innern Seins, des rein Qualitativen, ohne den des Ausgedehnten, des rein Quantitativen, und umgekehrt, nicht vorgestellt werden, und insofern sind Philosophie und Mathematik unzertrennlich zusammenhängende Wissenschaften; indessen hat jede derselben ein nur ihr angehöriges Gebiet und eine nur ihr angehörige Methode. Während demnach ihre Gemeinschaft darin besteht, dass beide Wissenschaften in ihrer Begriffsentwickelung von aller Wirklichkeit absehen (was freilich wieder die Einschränkung erleidet, dass dieses nur von einem Theile der Philosophie, dem rein metaphysischen, gilt) und beide rein analytisch zu verfahren haben, fehlen der Philosophie dennoch die strenge der Mathematik zukommende Evidenz und die zwingende Gewissheit, und zwar aus dem Grunde, weil jene der äufserlich räumlichen Bezeichnungsweise entbehrt, wesentlich aber auch desshalb, weil der Zusammenhang des innern Seins der Welt ein so inniger und complicirter ist, dass die begriffliche Entwickelung eines dieser innern Merkmale der Dinge nothwendig auch die Entwickelung aller andern nothwendig macht. Das philosophische Verfahren muss daher, will es die wissenschaftlich

wünschenswerthe Ueberzeugungskraft gewinnen, bei jeder einzelnen Wahrheit auf die ersten Elemente und Voraussetzungen zurückgehen. Hierin besteht die Schwierigkeit der philosophischen Methode. Vor allem aber stellt man im Gegensatz zur Mathematik an die Philosophie die Forderung, dass sie das wirkliche Sein, die Wirklichkeit der Dinge, deren Begriffe sie entwickelt, beweise. Solches geschieht, indem sie von einer innern, den Begriff des wirklichen Seins einschliefsenden psychologischen Thatsache ausgeht. Hierzu kommen dann manche andere, rein menschlich-subjective Schwierigkeiten, welche verhindern, dass die Philosophie denjenigen Grad der Evidenz erreichen könne, den die reine Mathematik besitzt.

Die Anwendung hiervon für die praktischen Theile der Metaphysik, die Religionsphilosophie und Ethik (oder wie es in der LEIBNIZ-WOLF'schen Schule hiefs: die „Natürliche Theologie" und „Sittenlehre") macht MENDELSSOHN in den beiden letzten Abschnitten der Untersuchung: „*Von der Evidenz in den Anfangsgründen der natürlichen Gottesgelahrtheit*" und „*Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre.*" In dem ersten wird auf Grund der vorangegangenen Prämissen die Nothwendigkeit und Wirklichkeit des vollkommensten Wesens, d. h. Gottes entwickelt. Hierbei sind es indess besonders der ontologische und der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, die näher begründet werden, während dem physikotheologischen und psychologischen nur eine untergeordnete Bedeutung beigemessen werden. Schon in diesem Theile der Untersuchung ist es sichtbar, wie MENDELSSOHN bemüht ist, die Grundlagen für jenen strengen philosophischen Theismus zu legen, die er später in „*Morgenstunden*" fester begründet und weiter ausgebaut hat.

Im letzten Abschnitte, der die metaphysische Begründung der philosophischen Sittenlehre versucht, werden die Begriffe „Gut" und „Böse" auf ihren Ursprung, d. h. auf das allen vernünftigen Wesen gemeinsame sittliche Vernunftgesetz zurückgeführt. Aehnlich wie die rationale Theologie theilt er auch die Sittenlehre in eine „reine" und „angewandte" ein. Jene könne ihre Wahrheiten mit mathematischer Strenge ableiten und beweisen. An die Spitze stellt er das sittliche Grundgesetz, dessen Wortlaut er formulirt: „Mache deinen und deiner Nebenmenschen innern und äufsern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen als du kannst." Die Begründung dieses sittlichen Grundgesetzes wird aus der Voraussetzung des Begriffs des freien Wesens versucht. Wir finden auch hier wieder den wesentlich eudämonistischen Charakter vor, der fast allen ethischen Untersuchungen und Theorien der vorkantischen Zeit des achtzehnten Jahrhunderts eigenthümlich ist. Dennoch thut man den Philosophen jener Zeit Unrecht, wenn man

gegenwärtig (wie neuerdings erst von Ed. von Hartmann in seiner „*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*") mit einer gewissen Geringschätzung auf die „Glückseligkeitsmoral" des achtzehnten Jahrhunderts herabsieht. Man übersieht, dass in diesen ethischen Principien eine tiefe Quelle energischer, sittlicher und humanitärer Thätigkeit für jene Zeit lag. Ueberdies ist der vorwiegend autonome Charakter dieser Sittenlehre in keiner Weise zu verkennen. Entsprechend freilich seinem theistischen Standpunkte glaubt übrigens Mendelssohn der Autonomie seines Sittengesetzes in keiner Weise Eintrag zu thun, wenn er dasselbe mit theistischen Voraussetzungen zu amalgamiren sucht, indem er darthut, dass der Inhalt des sittlichen Vernunftgesetzes ein von dem vollkommensten Wesen nothwendig gewollter ist, woraus sich ihm ergiebt, dass der sogenannte Wille Gottes mit der höchsten Freiheit menschlicher Entschliefsungen in Harmonie stehe. So sehen wir in dieser Arbeit Mendelssohn's, die ihn mehr noch als die „*Gespräche*" als geistvollen und scharfsinnigen Vertreter der Leibniz'schen Schule erscheinen lässt, die Keime für den ganzen Kreis der philosophischen Wissenschaften gelegt, deren weitere Ausführung von ihm zwar später in Angriff genommen worden, zu deren systematisch durchgeführter Bearbeitung aber er niemals gelangen konnte.

EINLEITUNG.

Man macht der Weltweisheit gemeiniglich den Vorwurf, dass in ihren Lehren niemals eine sonderliche Ueberzeugung zu hoffen wäre, weil in jedem Jahrhunderte neue Lehrgebäude emporkommen, schimmern und wieder vergehen. Die Gedichte, die Reden, die historischen und kritischen Schriften, die Bildsäulen und übrigen Kunststücke der Alten werden noch in unsern Tagen als Meisterstücke bewundert, und zum Theile noch mit gröfserm Nutzen studirt, als die Natur selbst. Allein die philosophischen Schriften der vorigen Zeiten sind in unsern Tagen fast unbrauchbar geworden. Ihre berühmtesten Lehrgebäude enthalten zwar noch einige Materialien, die mit Nutzen angewandt werden können, allein wie man glaubt, lohnen sie die Mühe nicht, dass man ihrenthalben das zerfallene Gemäuer durchsucht, und den Schutt aufgräbt, mit welchem sie bedeckt sind. Man schliefst hieraus, dass die Empfindung der Schönheit und Ordnung oder der Geschmack weit beständiger und zuverlässiger sei, als die Vernunft, oder die Ueberzeugung von philosophischen Wahrheiten. Denn hat sich der Geschmack seit dem HOMER noch so erhalten, da unterdessen die Vernunft mit jedem Menschenalter ihre Gestalt verändert, so muss jener sicherer und weniger dem Zweifel unterworfen sein, als diese.

Allein die Unbeständigkeit der philosophischen Lehrgebäude scheint von einer Ursache herzurühren, die der Weltweisheit einestheils zum Vortheile gereicht. Dass wir so schwache Gründe, so wenig bündiges und zusammenhängendes in den Systemen der Alten finden, kommt daher, weil die Vernunft seit der Zeit merkliche Progressen gemacht, weil wir durch die Bemühungen der Weltweisen der Wahrheit näher gekom-

men sind, die ersten Grundsätze der Natur besser einsehen und deutlicher auseinandersetzen gelernt haben. Die Naturlehre der Alten ist heutigen Tages noch weit unbrauchbarer, als ihre Metaphysik, denn die Erkenntniss der Natur hat seit der Zeit einen weit merklichern Fortschritt gehabt, als die Metaphysik. Ueberhaupt, je höher eine Kunst oder Wissenschaft getrieben wird, desto weiter entfernt man sich von den ersten schwachen Versuchen, die zu den Zeiten des Erfinders vielleicht mehr Genie erfordert haben, als die spätern Meisterstücke. Man wird mit dem Gegenstande immer vertrauter, die Begriffe klären sich auf, man erlangt tiefere Einsicht mit weniger Mühe, man sieht mit ganz andern Augen.

Hingegen ist man in den schönen Wissenschaften und Künsten noch immer da, wo man zu den Zeiten der alten Griechen gewesen, und vielleicht hat man seitdem noch einige Schritte zurück gethan. Eine glückliche Nachahmung der Alten ist die höchste Vollkommenheit, nach welcher unsere Virtuosen ringen, und die glücklichste Nachahmung ist doch allezeit dem Muster nachzusetzen. Nach dem Urtheile der Kenner hat noch kein Heldendichter den HOMER, kein Redner den DEMOSTHENES und kein Bildhauer den PHIDIAS völlig erreicht. Da wir also keine bessern Originalwerke haben, was Wunder, dass wir die Werke der Alten noch immer mit denselben Augen ansehen, mit welchen sie von ihren Zeitgenossen betrachtet wurden? In den dunkeln Zeiten war ARISTOTELES den Weltweisen noch weit mehr, als HOMER den Dichtern ist. Seine Aussprüche wurden so lange für untrüglich gehalten, bis dass DESCARTES und LEIBNIZ kamen, und es ihm an Gründlichkeit und Deutlichkeit zuvor thaten. Wenn die Neuern Heldengedichte hervorbringen werden, welche die Ilias so sehr an Schönheit übertreffen, als die Metaphysik des DESCARTES oder LEIBNIZ die aristotelische an Gründlichkeit und Deutlichkeit übertrifft, so wird die Ilias vielleicht so unbrauchbar scheinen, als die Philosophie des ARISTOTELES.

Mit der Mathematik hingegen hat es eine ganz eigene Beschaffenheit. Ob man gleich in derselben gröfsere Progressen gemacht, als in irgend einer Wissenschaft, so haben desswegen die Werke der Alten noch nicht ganz ihren Nutzen verloren. Diesen Vorzug hat die Mathematik ihrer Untrüglichkeit zu verdanken. Ihre Evidenz ist so grofs, dass man sich selten hat von der Wahrheit entfernen können. Man hat weniger

gewusst, aber was man wusste, waren doch unleugbare Wahrheiten. Die Entdeckungen der Neuern haben die Grenzen der Wissenschaft unendlich erweitert; allein den kleinen Bezirk, den sie vorgefunden, liefsen sie unverändert. Seine innere Verfassung war so gut, dass es unnöthig war, die geringste Reform vorzunehmen.

Man hat es in unserm Jahrhunderte versucht, die Anfangsgründe der Metaphysik durch untrügliche Beweise auf einen eben so unveränderlichen Fufs zu setzen, als die Anfangsgründe der Mathematik, und man weifs, wie grofs die Hoffnung war, die man anfangs von dieser Bemühung schöpfte; allein der Erfolg hat gezeigt, wie schwer dieses ins Werk zu richten sei. Selbst diejenigen, welche die metaphysischen Begriffe für überzeugend und unwiderlegbar halten, müssen doch endlich gestehen, dass man ihnen noch bisher die Evidenz der mathematischen Beweise nicht gegeben hat, sonst hätten sie unmöglich einen so vielfältigen Widerspruch finden können. Die Anfangsgründe der Mathematik überzeugen einen jeden, der Menschenverstand hat, und es nur nicht an aller Aufmerksamkeit fehlen lässt. Man weifs aber, dass viele scharfsinnige Köpfe, die von ihren Fähigkeiten hinlängliche Proben abgelegt haben, gleichwohl die Anfangsgründe der Metaphysik verwerfen, und keiner andern Wissenschaft als der Mathematik die Möglichkeit einer völligen Ueberzeugung zutrauen. Diese Gedanken scheinen eine erlauchte Akademie zu der Aufgabe veranlasst zu haben: Ob die metaphysischen Wahrheiten überhaupt einer solchen Evidenz fähig sind, als die mathematischen u. s. w.

Zur Evidenz einer Wahrheit gehört, aufser der Gewissheit, auch noch die Fasslichkeit oder die Eigenschaft, dass ein jeder, der den Beweis nur einmal begriffen, sogleich von der Wahrheit völlig überzeugt, und so beruhigt sein muss, dass er nicht die geringste Widersetzlichkeit bei sich verspürt, dieselbe anzunehmen. Die Anfangsgründe der Fluxionalrechnung sind eben so unleugbar, als die geometrischen Wahrheiten, aber so einleuchtend, so fasslich sind sie nicht; daher kann man ihnen die Evidenz der geometrischen Wahrheiten nicht zuschreiben. Man sieht hieraus, dass die Aufgabe der Akademie auch im Bejahungsfalle zwei besondere Abtheilungen habe. Man hat nämlich zu zeigen: erstens ob die metaphysischen Wahrheiten so unumstöfslich dargethan werden können, und wenn dieses bejaht wird, zweitens ob die Beweise der-

selben einer solchen Fasslichkeit fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten? Wird aber die erste Frage verneint, so hat man auszumachen: erstens von welcher Beschaffenheit eigentlich ihre Gewissheit ist; zweitens auf was für einen Grad man diese Gewissheit bringen kann, und drittens ob dieser Grad zur völligen Ueberzeugung hinreichend ist?

Ich getraue mich zu behaupten, dass die metaphysischen Wahrheiten zwar derselben Gewissheit, aber nicht derselben Fasslichkeit fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten. Das heifst: man kann die vornehmsten Wahrheiten der Metaphysik durch zusammenhängende Schlüsse bis auf solche Grundsätze zurückführen, die ihrer Natur nach eben so unleugbar sind, als die ersten Grund- und Heischesätze der Geometrie, aber man kann diese Kette von Schlüssen nicht so einleuchtend, nicht so fasslich machen, als die geometrischen Wahrheiten. Dieses zu beweisen, werde ich die Natur der mathematischen und metaphysischen Wahrheiten jede besonders untersuchen, und sie sodann mit einander vergleichen.

Erster Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Mathematik.

Die Mathematik gründet ihre Gewissheit auf das allgemeine Axioma, dass nichts zugleich sein und nicht sein könne. Man beweist in dieser Wissenschaft einen jeden Satz, wie z. B. *A* ist *B*, auf zweierlei Art. Denn entweder man entwickelt die Begriffe von *A*, und zeigt, *A* sei *B*, oder man entwickelt die Begriffe von *B*, und folgert daraus, dass Nicht-*B* auch Nicht-*A* sein müsse. Beide Arten zu beweisen gründen sich also auf den Satz des Widerspruchs, und da der Gegenstand der Mathematik überhaupt die Gröſse, der Geometrie aber insbesondere die Ausdehnung ist, so kann man sagen, dass in der Mathematik überhaupt unsere Begriffe von der Gröſse, in der Geometrie insbesondere aber unsere Begriffe von der Ausdehnung entwickelt und aus einander gesetzt werden. In der That, da die Geometrie nichts mehr zum Grunde legt, als den abgesonderten Begriff von der Ausdehnung, und aus dieser einzigen Quelle alle ihre Folgen herleitet, und zwar dergestalt herleitet, dass man deutlich erkennt, alles, was in derselben behauptet wird, sei durch den Satz des Widerspruchs nothwendig mit dem urbaren Begriffe der Ausdehnung verknüpft, so ist kein Zweifel, dass in dem Begriffe von der Ausdehnung alle geometrischen Wahrheiten eingewickelt anzutreffen sein müssen, die uns die Geometrie darin entwickeln lehrt. Denn was können die tiefsinnigsten Schlüsse anderes thun, als einen Begriff zergliedern, und dasjenige deutlich machen, was dunkel war? Was in dem Begriffe nicht anzutreffen ist, das können sie nicht hineinbringen, das lässt sich auch, wie leicht zu begreifen, durch den Satz des Widerspruchs nicht davon herleiten. In dem Begriffe der Ausdehnung liegt zum Beispiel die innere

Möglichkeit, dass ein Raum von drei geraden Linien dergestalt eingeschränkt werde, dass zwei derselben einen rechten Winkel einschliefsen; denn aus dem Wesen der Ausdehnung ist zu begreifen, dass sie vielerlei Einschränkungen fähig sei, und dass die angenommene Art der Einschränkung einer ihrer ebenen Flächen keinen Widerspruch enthalte. Wenn man nun in der Folge zeigt, dass der Begriff von dieser angenommenen Einschränkung, oder von einem rechtwinklichen Dreiecke, nothwendig mit sich bringt, dass das Quadrat der Hypothenuse u. s. w., so muss auch diese Wahrheit ursprünglich und implicite in dem ersten Begriffe der Ausdehnung anzutreffen gewesen sein, sonst hätte sie durch den Satz des Widerspruchs nimmermehr können davon hergeleitet werden. Die Idee der Ausdehnung ist unzertrennlich von der Idee der Möglichkeit einer solchen Einschränkung, wie vorhin ist angenommen worden, und die Einschränkung ist abermals nothwendig mit dem Begriffe der Gleichheit bemeldeter Quadrate verknüpft; daher lag auch diese Wahrheit, wie eingewickelt, in dem ursprünglichen Begriffe von der Ausdehnung, allein sie entzog sich unserer Aufmerksamkeit und konnte nicht eher deutlich erkannt und unterschieden werden, bis wir durch die Zergliederung alle Theile dieses Begriffs entwickelt und aus einander gelegt haben. Die Analysis der Begriffe ist für den Verstand nichts mehr, als was das Vergröfserungsglas für das Gesicht ist. Es bringt nichts hervor, das in dem Gegenstande nicht anzutreffen sein sollte; sondern es erweitert die Theile des Gegenstandes, und macht, dass unsere Sinne vieles unterscheiden können, das sie sonst nicht würden bemerkt haben. Nicht anders macht es die Analysis der Begriffe; sie macht die Theile und Glieder dieser Begriffe deutlich und kennbar, die vorhin dunkel und unbemerkt waren, aber sie bringt in die Begriffe nichts hinein, das vorhin nicht in denselben anzutreffen gewesen ist.

Plato erzählt*, wie Sokrates einst von einem unwissenden Knaben, durch geschicktes Fragen, einen tiefsinnigen geometrischen Satz herausgelockt habe, und wenn man diese Unterredung liest, so muss man gestehen, dass der Versuch leicht zu wiederholen wäre, wenn der zu unterrichtende nur geduldig genug ist, uns zu folgen, und die vielfältigen Fragen, die wir thun müssen, mit einiger Aufmerksamkeit zu erwägen,

*) Im „*Menon.*“

bevor er bejaht oder verneint. Denn ein mehreres hat er bei der ganzen Lection nicht zu thun, als nach Beschaffenheit der Sache zu bejahen oder zu verneinen, und gleichwohl lässt ihn SOKRATES alles selbst erfinden. Er setzt nichts mehr bei ihm voraus, als den bloſsen Begriff von Ausdehnung. Er entdeckt ihm keine Wörtererklärung, keinen Grund- oder Heischesatz; sondern durch bloſses Fragen macht er ihn bald auf dieses, bald auf jenes Glied des zu Grunde gelegten Begriffs aufmerksam, und lässt ihn nach und nach den geometrischen Satz sammt der Demonstration erfinden. Es ist kein Zweifel, dass er es durch wiederholte Versuche mit der ganzen Mathematik nicht eben so hätte machen können, und man sieht hieraus, dass unsere Begriffe bis auf den letzten Faden, so zu sagen, ablaufen, wenn ein SOKRATES sich die Mühe nimmt sie abzuwickeln. PLATO erzählt diese Begebenheit, um daraus zu schlieſsen, dass unser Lernen nichts als ein Erinnern sei, indem SOKRATES dem Knaben ja nichts neues beigebracht, und bloſs durch Erregung seiner Aufmerksamkeit, oder wie es PLATO nennt, Erinnerungskraft, ihn tiefsinnige Wahrheiten gelehrt hat. Dieses heiſst in der Sprache der neuern Weltweisen: durch das Lernen kommen keine neuen Begriffe in die Seele, die vorhin nicht darin gewesen sein sollten. Denn die Schlüsse, und vornehmlich die mathematischen, sind nichts anderes, als Zergliederungen der sinnlichen Eindrücke, oder der von denselben abgesonderten Begriffe; daher können sie das Dunkle deutlich machen, und das Eingewickelte aufwickeln, aber schlechterdings der Seele nichts neues beibringen. So liegt z. B. in dem sinnlichen Eindrucke der Ausdehnung der ganze Inbegriff der geometrischen Wahrheiten, die durch Schlüsse nur mehr ans Licht gezogen werden. Nun ist es aber wider die Vernunft, dem sinnlichen Eindrucke, als einer körperlichen Bewegung, die die Seele wahrnimmt, einen so groſsen Schatz von tiefsinnigen Wahrheiten zuzuschreiben; und wenn man auch dieses objectiv zugeben wollte, so ist doch nicht zu begreifen, wie diese unendliche Menge von Begriffen der Seele auf einmal durch ein augenblickliches Anschauen eingetrichtert werden können. Diese Schwierigkeit zu heben, geräth PLATO auf den seltsamen Einfall: unsere Seele habe alles, was sie in diesem Leben erfährt, in einem andern Zustande vorher gelernt und gewusst, und die sinnlichen Eindrücke wären nur die Anlässe, oder die Gelegenheiten, bei welchen sich die Seele des Vergessenen wieder erinnere.

Dies kommt mit einer gewissen mystischen Lehre der orientalischen Weisen überein, welche gleichfalls behaupten, die Seele habe vor diesem Leben die ganze Welt begriffen, beim Eintritte in dasselbe aber alles wieder vergessen.

So fremd diese Lehre in unsern Ohren klingt, so liegt in derselben doch einige Wahrheit. Die Neuern haben sie auch in der That beibehalten, und in ihr System gebracht, nur dass sie ihr das Mystische genommen, das ihr ein so widersinniges Ansehen giebt. Sie sagen, da die Vorstellungskraft das Wesen und die innerliche Möglichkeit der Seele ausmacht, so ist eine Seele, die vorhanden ist, und schlechterdings keine Vorstellungen hat, ein offenbarer Widerspruch, denn eine Kraft kann so wenig ohne Wirkung sein, so wenig ein Dreieck vier Seiten haben kann.

Die Seele ist also beim Eintritte in dieses Leben keineswegs, wie die Aristoteliker wollen, mit einer glatten Tafel zu vergleichen, in welcher die Buchstaben erst eingegraben werden sollen, sondern so bald sie vorhanden ist, muss sie auch Vorstellungen haben; denn nichts anderes heifst für eine Seele vorhanden sein. Diese Vorstellungen aber können von der Beschaffenheit der eingewickelten Begriffe sein, davon wir oben gesehen, dass sie allezeit in der Seele, ohne von ihr bemerkt zu werden, anzutreffen sein können. Denn da wir gesehen, dass die menschliche Seele keine Ausdehnung wahrnehmen kann, ohne sich implicite alle geometrischen Wahrheiten vorzustellen: so ist es leicht möglich, dass es einen Zustand der Seele geben könne, in welchem alle ihre Vorstellungen diese Beschaffenheit haben, dass sie von ihr selbst nicht erkannt werden, wie z. B. im Schlafe. Ein unendlicher Verstand, der sich die Seele eines Schlafenden vorstellt, muss in derselben nothwendig Vorstellungen wahrnehmen, sonst würde sie nicht vorhanden sein; gleichwohl ist sie selbst ihrer sich alsdann nicht bewusst, und hat keine aus einander gewickelten oder deutlichen Vorstellungen. Eine ähnliche Beschaffenheit mag es mit der Seele vor dem Eintritte in dieses Leben gehabt haben. Wenn sie anders vorhanden war, so hat ein unendlicher Verstand nothwendig Vorstellungen in derselben wahrnehmen müssen, sie selbst aber kann sich vielleicht ihrer nicht eher bewusst gewesen sein, bis sich die Begriffe in diesem Leben durch Veranlassung der sinnlichen Eindrücke nach und nach entwickelt haben. Man sieht hier den Uebergang zu den erhabenen Lehren der neuern Weltweisen, dass die Seele niemals aufhöre, sich

implicite schlechterdings die ganze Welt, explicite aber nur die Welt nach der Lage ihres Körpers in derselben vorzustellen, dass die sinnlichen Eindrücke nur die Anlässe und Gelegenheiten seien, bei welchen die Vorstellungen der Seele sich entwickeln und wahrgenommen werden, und dass diese Entwickelung der Begriffe in der Seele mit der Entwickelung der Begebenheiten aufser derselben vollkommen harmonire. Jedoch diese Nebenbetrachtung hat mich schon zu weit von meinem Gegenstande abgeführt. Ich kehre zurück.

Die ganze Kraft der geometrischen Gewissheit beruht also auf der nothwendigen Verknüpfung der Begriffe. Man zergliedert nämlich den ursprünglichen Begriff von der Ausdehnung, und zeigt, dass dieselbe mit gewissen davon abgeleiteten Folgen in einer unzertrennlichen Verbindung stehe, und ohne dieselben einen offenbaren Widerspruch enthalte. Mit einem Worte, man zeigt, dass der ursprüngliche Begriff, den wir von der Ausdehnung haben, mit den davon abgeleiteten Begriffen und Folgerungen, objectiv betrachtet, einerlei sei. Denn ob wir gleich eine Ausdehnung wahrnehmen können, ohne die geometrischen Wahrheiten zu denken, die mit derselben verknüpft sind, so erkennt man doch vermittelst einer richtigen Zergliederung der Begriffe, dass sie alle implicite in dem ursprünglichen Begriffe der Ausdehnung enthalten sind, und also, objectiv betrachtet, von derselben ohne Widerspruch nicht können getrennt werden.

Was hier von der Geometrie gezeigt worden, das gilt von der Mathematik überhaupt. Denn die Ausdehnung ist nichts anderes, als eine stätige Quantität, deren Theile neben einander anzutreffen sind. Wenn die Quantität nicht stätig ist, oder nicht als stätig betrachtet wird, so wird die Wissenschaft derselben die Arithmetik genannt. Folgen die Theile derselben nicht neben, sondern auf einander, so entsteht die Ausmessung der Zeit, wiewohl man die Zeit, wenn sie ausgemessen werden soll, allezeit entweder durch Zahlen oder durch ausgedehnte Gröfsen auszudrücken pflegt. Die Ursache hiervon wird sich in der Folge zeigen.

Wenn wir die Mathemathik von dieser Seite betrachten, welch' ein aufserordentliches Licht zündet sie uns nicht in der von ihr so weit entfernt scheinenden Seelenlehre an! Welche Tiefe! Jeder gemeine sinnliche Eindruck trägt in seinem Schofse ein unermessliches Meer von ewigen Wahrheiten. Jeder Begriff verliert sich vor unsern Augen in

eine Unendlichkeit. Was für grofse Geister arbeiten seit undenklichen Zeiten an der Entwickelung des sinnlichen Begriffs von der Quantität, und immer entwölken sich ihren Augen neue Aussichten, ungesehene Fernen, die nur ein allsehendes Auge ganz umfasst. Und gleichwohl haben sie bisher den gröfsten Theil ihrer Bemühungen einzig und allein auf die ausgedehnte Quantität eingeschränkt. Von der unausgedehnten Gröfse, oder von derjenigen Quantität, deren Theile weder neben, noch auf einander folgen, sondern in einander fallen, als nämlich von den Graden und ihren Ausmessungen, sind bisher nur einzelne dürftige Versuche zum Vorscheine gekommen. Was man in den Werken der Neuern von der Ausmessung der Bewegungskräfte, der Geschwindigkeit, der Wärme, des Lichts u. s. w. liest, ist kaum zu dieser Wissenschaft zu rechnen. Denn man hat sich bei der Ausmessung dieser besondern Arten der unausgedehnten Gröfsen noch allezeit des Kunstgriffs bedienen müssen, sie durch Linien und Figuren auszudrücken, um sie dadurch in ausgedehnte Gröfsen zu verwandeln, welches aber unnöthig sein würde, wenn man die ersten Grundsätze der unausgedehnten Quantität deutlich aus einander gesetzt hätte. Diese allgemeinen Grundsätze müssten nicht nur auf die angeführten Arten der intensiven Gröfse, sondern auch auf den Werth der Dinge, auf ihre Möglichkeit, Wirklichkeit, Vollkommenheit und Schönheit, auf den Grad der Wahrheit, Gewissheit, Deutlichkeit und inneren Wirksamkeit unsers Erkenntnisses, auf die Güte moralischer Handlungen u. s. w. angewandt werden können; denn alle diese Grade sind wahre Quantitäten, und also einer Ausmessung und verhältnissmäfsigen Vergleichung fähig. Wie wenig aber noch von dieser wichtigen Theorie entdeckt worden, ist kaum nöthig zu erinnern.

Indessen ist doch nicht zu leugnen, dass es eine solche Theorie geben müsse. Denn erstlich zeigt die tägliche Erfahrung, dass die Menschen mit der natürlichen gesunden Vernunft über die Grade der Dinge Urtheile fällen, Vergleichungen anstellen, und Verhältnisse einsehen, deren Richtigkeit durch die Erfahrung bestätigt wird. Es giebt also eine natürliche Mathematik der unausgedehnten Gröfsen, und also muss es auch eine künstliche geben. Denn wenn die Gründe dieser natürlichen Wissenschaft deutlich aus einander gesetzt, und auf allgemeine Begriffe zurück geführt werden, so entsteht die verlangte künstliche Gröfsenlehre. Ferner, da die unausgedehnten Gröfsen mit den aus-

gedehnten in dem Hauptbegriffe der Quantität übereinkommen, aus dem besondern Begriffe der ausgedehnten Gröfsen aber sich durch die Zergliederung eine ganze Reihe von Folgerungen ziehen lässt, die ein bündiges System ausmachen: so muss dieses auch in Absicht auf die unausgedehnten Gröfsen geschehen können. Woran mag es also wohl liegen, dass man hierin noch nichts erhebliches ausgerichtet hat? Ich glaube, die Schwierigkeiten, die man hier gefunden hat, lassen sich leicht zeigen.

Zur Ausmessung einer Gröfse ist die deutliche Erkenntniss von ihren Schranken das nothwendigste und fruchtbarste Erfindungsmittel. Eine Gröfse ohne Schranken ist unermesslich, daher muss sich aus der Beschaffenheit der Schranken begreifen lassen, auf welche Weise eine Gröfse auszumessen ist. Man weifs, dass in der Mathematik alle Erfindungen auf der Kenntniss der Figuren, oder der Schranken der Ausdehnung, beruhen. Nun fallen die Theile der ausgedehnten Gröfse neben einander, und lassen sich mit den Sinnen wohl von einander unterscheiden (nämlich in so weit sie zur Quantität gehören, und ein mehreres ist auch hier nicht nöthig); daher lassen sich auch die verschiedenen Theile der Schranken, d. i. Flächen, Linien und Punkte (welche der stätigen Ausdehnung Grenzen setzen), mit den Sinnen unterscheiden, und indem wir sie einzeln betrachten, und hernach in ihrer gehörigen Verbindung zusammen nehmen, so erlangen wir einen deutlichen Begriff von der Figur. Diesen deutlichen Begriff zergliedern wir, und erlangen Grundsätze und Heischesätze, oder Lehrsätze und Aufgaben, nachdem die Folgen unmittelbar oder mittelbar mit der Grundidee verknüpft sind.

Hingegen fallen die Theile der unausgedehnten Gröfse in einander, und lassen sich durch die Sinne keineswegs von einander unterscheiden. Daher auch ihre Schranken durch ein bloſses Ueberdenken nicht deutlich begriffen werden können. Es fällt also hier das fruchtbarste Erfindungsmittel weg, welches in der ausgedehnten Gröfsenlehre so wichtige Dienste leistet, nämlich die Betrachtung der Figuren, oder die Schranken der Ausdehnung, ohne welche man in der Mathematik keinen Schritt zu thun im Stande ist. Will man endlich die Schranken einer unausgedehnten Gröfse kennen lernen, so muss man auf den Stoff der Gröfse, oder auf die Qualität (denn diese liegt bei einer jeden Quantität zum Grunde, und macht den Stoff derselben aus) zurückgehen, und die innern Merkmale

derselben deutlich aus einander setzen lernen. Allein, wie schwer ist es nicht, zu dieser abstracten Einsicht zu gelangen! Ein Beispiel wird diese Betrachtung ins Licht setzen. Gesetzt, wir wollten den Grad der moralischen Vollkommenheit eines Charakters deutlich kennen lernen. Zu diesem Endzwecke zu gelangen, und die Schwierigkeit der Unternehmung deutlicher zu fassen, wollen wir unser Augenmerk beständig auf die allgemeine Mathematik richten, um durch Hilfe der Reduction zu sehen, welches Erfindungsmittel zu unserm Vorhaben etwas beitragen kann. Der Stoff der gemeinen Gröfsenlehre ist die stätige Ausdehnung; ihre verschiedenen Merkmale sind Länge, Breite und Dicke. Zwei derselben, oder die Fläche, sind die Schranken des Körpers; ein einziges derselben, oder die Linie, macht die Schranken der Fläche, und endlich das Zeichen der Abwesenheit aller derselben, oder der Punkt, die Schranken der Linie aus. Alle diese Merkmale können durch eine einfache Wirkung der Seele, durch das bloſse Ueberdenken unterschieden werden, und also ist es nicht schwer, sich von den Schranken der ausgedehnten Gröfse einen deutlichen Begriff zu machen. Von der angeführten unausgedehnten Gröfse ist der Stoff die moralische Güte eines Charakters; die Merkmale und Schranken dieses Stoffes fallen nicht in die Sinne, und müssen durch den Verstand herausgebracht werden. Ich muss also auf die Erklärung der moralischen Güte zurückgehen. Diese besteht in der Fertigkeit, seinen Pflichten, der Hindernisse ungeachtet, und ohne sinnliche Anlockung, vollkommen Genüge zu leisten. Dieses sind also die Merkmale dieser Quantität, und nunmehr lassen sich auch die Schranken einigermafsen bestimmen. Denn *a.* erstens je gröfser die Fertigkeit, zweitens je mehr und drittens wichtiger die Pflichten, viertens je mehr und fünftens stärker die Hindernisse, und endlich *b.* je weniger und sechstens schwächer die sinnlichen Anlockungen, desto gröfser der Grad der moralischen Güte. Alle diese besondern Merkmale sind abermals keine ursprünglichen Begriffe, und müssen noch ferner zergliedert werden, und erst alsdann können die unmittelbaren Folgen, oder die Axiomata und Postulata herausgebracht und aufser Zweifel gesetzt werden. Man hat nämlich vor allen Dingen noch die unausgedehnte Gröfse der Fertigkeit, die ausgedehnte und unausgedehnte Gröfse (nämlich die Menge und Wichtigkeit) der Pflichten, der Hindernisse und der sinnlichen Reizungen zu erwägen, bevor man festen

Fuſs fassen, und zu einer richtigen Theorie den Grund legen kann. Wundert man sich noch, dass dieses so leicht nicht geschehen kann?

Ich habe hier einen besondern Fall zum Beispiele genommen; allein es hat mit der allgemeinen Betrachtung der unausgedehnten Gröſse noch weit gröſsere Schwierigkeiten, denn die Merkmale einer Qualität überhaupt sind noch weit abstracter, und liegen in der Natur der Dinge noch tiefer verborgen, als die Merkmale der moralischen Qualität insbesondere, die ich zum Beispiele angeführt habe. Ja, es giebt besondere Arten von unausgedehnten Gröſsen, da der Faden der Entwickelung plötzlich abbricht, und sich ohne einen Erfindungskunstgriff durchaus nicht weiter kommen lässt. Man bemerkt dies bei allen *qualitatibus sensibilibus* auſser der Ausdehnung, als z. B. Licht, Wärme, Farbe, Härte u. s. w. Die Merkmale dieser sinnlichen Empfindungen lassen sich weder durch die Sinne, noch durch den Verstand aus einander setzen, und also können auch ihre Schranken auf diese Weise nicht deutlich erkannt werden. Man bedient sich daher eines Erfindungskunstgriffs. Da die Ursachen allezeit den Wirkungen angemessen sind, so nimmt man jene, wo sich diese nicht entwickeln lassen. Statt der Farben z. B. nimmt man die Beschaffenheit des Lichtstrahls, statt der Wärme die Menge und Geschwindigkeit der Feuertheilchen u. s. w., und löst die Begriffe derselben, wo möglich, in ihre ersten Grundideen auf, um vermittelst der Ursachen die Wirkungen abzumessen. Wer sieht aber nicht, wie weit alles dieses von dem leichten und ebenen Wege entfernt sei, auf welchem die Mathematik der ausgedehnten Gröſse dahergeht?

Eben dieselbe Schwierigkeit, sich von der unausgedehnten Gröſse und ihren Schranken richtige Begriffe zu machen, legt in den Weg zur mathematischen Erkenntniss der Qualitäten noch ein wichtiges Hinderniss, das hier betrachtet zu werden verdient. Dieses besteht in der Art der Bezeichnung. Der Mathematiker bedarf der willkürlichen Zeichen nicht, denn er kann reelle und wesentliche Zeichen an ihre Stelle setzen, die ihrer Natur und Verbindung nach mit der Natur und Verbindung der Gedanken übereinkommen. Die Geometrie, und die Zahlen- sowohl als Buchstabenrechnung, haben diesen Vorzug gemein, doch mit einigem Unterschiede. Die Geometrie hat in ihrer Bezeichnung gar nichts willkürliches, denn ihre einfachen sowohl als zusammengesetzten Zeichen kommen mit den Gedanken überein. Die Linien sind wesentliche Zeichen

der Begriffe, die wir von ihnen haben, und in den Figuren werden diese Linien auf eben die Art und Weise zusammen gesetzt, wie die Begriffe in unserer Seele zusammen gesetzt werden. In der Zahlen- und Buchstabenrechnung aber sind die einfachen Zeichen, nämlich die Zahlen, Buchstaben und Verbindungszeichen, blofs willkürlich. Allein in den zusammen gesetzten Zeichen, als in den Formeln und Gleichungen, ist alles bestimmt, kommt alles genau mit den Gedanken überein.

Man hat also selbst in der Arithmetik nur wenige willkürliche Zeichen und einige Regeln der Verbindung derselben zu lernen, um die Sprache der Arithmetiker und Algebraisten völlig zu verstehen. Denn aufser diesen wenigen einfachen Zeichen und Verbindungsregeln wird nichts der Willkür überlassen, ist alles in den Formeln und Gleichungen so bestimmt, wie in unsern Gedanken. In der Geometrie hat man zwar gar keine willkürlichen Zeichen zu behalten, und eben desswegen fällt die Geometrie den Anfängern fast leichter, als die Rechenkunst; allein von einer andern Seite betrachtet gereicht es dieser letzten Wissenschaft zum Vortheile, dass ihre einfachen Zeichen nicht wesentlich, sondern willkürlich sind. Man kann nämlich in der Geometrie nichts *in abstracto* bezeichnen, sondern die Zeichen stellen die Sachen immer *in concreto* vor. Denn da in dieser Wissenschaft auch die einfachen Zeichen wesentlich sind, so kann in einer geometrischen Bezeichnung nichts unbestimmt bleiben, und also ist es immer dieses Dreieck, dieser Zirkel, niemals ein Dreieck überhaupt, oder eine Figur überhaupt. In der Buchstabenrechnung aber kann dasjenige unbestimmt bleiben in der Bezeichnung, was in dem allgemeinen Begriffe unbestimmt sein soll; daher ist es in dieser Wissenschaft leichter, zu allgemeinen Begriffen zu gelangen, als in der Geometrie.

Hingegen ist in der Bezeichnung der unausgedehnten Gröfse noch alles willkürlich, indem die einzelnen Merkmale derselben schwer zu unterscheiden, und ihre Verbindungsarten noch schwerer zu bestimmen, und auf allgemeine Regeln zurück zu bringen sind. Daher ist vor der Hand zur Ausmessung der unausgedehnten Gröfse nichts bequemer als das Erfindungsmittel, sie durch ausgedehnte Gröfsen zu bezeichnen, welches in der Dynamik und andern dahin einschlagenden Wissenschaften zu geschehen pflegt. Denn dadurch geniefst man die Vortheile, die eine wesentliche und unwillkürliche Bezeichnung zur Erfindung und Begreifung der Wahrheit an die Hand giebt.

Man hat gesehen, dass die Gewissheit der geometrischen Wahrheiten sich nur auf die unveränderliche Identität eines eingewickelten Begriffs mit den abgeleiteten entwickelten Begriffen stütze. Dieses ist der höchste Grad der Gewissheit, der aber nur in der reinen theoretischen Mathematik statt findet. So bald wir von einer geometrischen Wahrheit in der Ausübung Gebrauch machen, das heifst, so bald wir von blofsen Möglichkeiten zu Wirklichkeiten übergehen wollen, so muss ein Erfahrungssatz zu Grunde gelegt werden, welcher aussagt, dass diese oder jene Figur, Zahl u. s. w. wirklich vorhanden sei. In dem ganzen Umfange der Mathematik findet sich kein Beispiel, dass man aus blofs möglichen Begriffen auf die Wirklichkeit ihres Gegenstandes sollte schliefsen können. Die Natur der Quantität, als des Gegenstandes der Mathematik, widerspricht einem solchen Schlusse. Unsere Begriffe von der Qantität stehen mit andern Begriffen, aber mit keinen Wirklichkeiten in einer nothwendigen Verbindung. Da man aber dem Zeugnisse der Sinne trauen, und für unleugbar annehmen kann, dass dieser oder jener Grundbegriff einen wirklich vorhandenen Gegenstand habe, so müssen auch die Folgen nothwendig vorhanden sein, die aus diesem Grundbegriffe gezogen worden sind. Denn widersprechende Begriffe haben keinen wirklich vorhandenen Gegenstand. Ich betrachte z. B. eine vorhandene Figur, und bemerke, dass ich jede ihrer Seiten aus einem Augenpunkte betrachten kann, aus welchem sie ganz zu verschwinden, oder einem blofsen Punkte ähnlich zu sein scheint; hieraus schliefse ich, es sei eine geradlinige Figur, und also kommen dieser vorhandenen Figur nothwendig alle die Eigenschaften zu, die von dem Begriffe einer geradlinigen Figur unzertrennlich sind. Ich zähle ihre Seiten, und werde gewahr, dass ihrer drei sind, daher ist diese Figur ein Dreieck, und ich kann von derselben alles aussagen, was mit dem Begriffe eines Dreiecks verknüpft ist. Ich komme zu den Winkeln, und bemerke, dass einer derselben seinem angrenzenden Winkel gleich sei u. s. w. In allen diesen Fällen wird, vermöge der nothwendigen Verknüpfung der Begriffe, aus Wirklichkeiten auf Wirklichkeiten, aus einem vorhandenen Subjecte auf die Wirklichkeit der von ihm unzertrennlichen Prädicate geschlossen. Dass aber ein solches Subject vorhanden sei, davon haben wir keine andere Gewissheit, als das Zeugniss der Sinne.

Durch diese Betrachtung entgeht der Mathematik gleichwohl nichts

von ihrer Evidenz. Es wäre höchst ungereimt, von ihrer Lehrart zu verlangen, dass sie durch die Zergliederung eines bloſs möglichen Begriffs das Dasein einer Quantität beweisen sollte, indem keine Quantität schlechterdings nothwendig sein kann; ein jedes Ding aber, dessen Dasein aus einer bloſsen Möglichkeit geschlossen werden kann, ist nothwendig vorhanden. Ueberhaupt hat nur die Metaphysik allein, aber auch diese nur ein einziges Beispiel aufzuweisen, da von einer bloſsen Möglichkeit auf eine Wirklichkeit geschlossen werden kann. In jeder andern Wissenschaft aber, und also auch in der Mathematik, lässt sich schlechterdings kein Vorhandensein anders beweisen, als durch die Sinne.

Wie aber? setzt man dadurch nicht wenigstens die praktische Mathematik den Angriffen der Zweifler und Idealisten aus, die den Sinnen nicht trauen, und alles, was wir vermittelst derselben wahrnehmen, für bloſse Erscheinungen halten? — Keineswegs! Sie mögen dieses thun, so müssen sie doch gestehen, dass es in der allgemeinen Verblendung beständige und auch veränderliche Erscheinungen gebe; ferner, dass gewisse beständige Erscheinungen allezeit mit einander verknüpft sind, dergestalt, dass man niemals eine derselben wahrnehmen kann, ohne versichert zu sein, dass man aus dem gehörigen Gesichtspunkte auch die andere mit ihr verknüpfte Erscheinung wahrnehmen müsse. Wenn mir eine Figur alle beständigen Erscheinungen eines Dreiecks darbietet, und einer von ihren Winkeln hat die beständige Erscheinung eines rechten Winkels, so bin ich überzeugt, dass mir die beiden übrigen Winkel zusammen gleichfalls einem rechten Winkel zu gleichen beständig scheinen müssen. Um die wahre Existenz der Dinge bekümmert sich der Mathematiker niemals. Er beweist entweder den Zusammenhang der Ideen, oder den Zusammenhang der Erscheinungen. Uebrigens mag der Metaphysiker ausmachen, ob diese Erscheinungen einen äuſsern wirklichen Gegenstand haben oder nicht. Dem Mathematiker kann es gleich viel gelten; seine Lehre kann durch die Entscheidung dieser unwichtigen Subtilität weder gewinnen noch verlieren.

Ich habe hier von beständigen und veränderlichen Erscheinungen geredet. Man erlaube mir eine kleine Ausschweifung, um diese Begriffe in ein helleres Licht zu setzen. Sie werden in der Folge dieser Abhandlung von keinem geringen Nutzen sein.

So oft wir einen Gegenstand anders wahrnehmen, als er wirklich

ist, so sagen wir, es scheine uns nur so, und nennen unsere Vorstellung eine Erscheinung (*Phaenomenon, apparentia*). Ich betrachte z. B. einen Zirkel von der Seite, und sehe ihn für eine Ellipse an; ein Würfel zeigt sich mir in der Ferne wie eine Kugel, eine Pyramide wie ein Kegel; die Sonne erscheint wie eine Fläche, der Mond wie ein feuriger Körper; ich lasse alle Farben des Regenbogens auf einem Orte so schnell auf einander folgen, dass ich sie nicht unterscheiden kann, und erkenne nichts als die Vermischung derselben, oder die weifse Farbe; ich lasse zwei, drei oder mehrere derselben so schnell auf einander folgen, und werde eine zusammen gesetzte Farbe gewahr, die mit den einfachen, aus welchen sie besteht, nichts gemein zu haben scheint; den Gelbsüchtigen scheinen alle Gegenstände gelb, und gewissen Kranken schmeckt alles bitter. Alle diese Vorstellungen werden Phaenomena oder Erscheinungen genannt, denn man nimmt sie anders wahr, als sie äufserlich wirklich vorhanden sind. Die Zweifler sagen: Vielleicht sind alle unsere sinnlichen Begriffe nur solche Erscheinungen, ein solcher Sinnenbetrug; denn wir können ja nicht versichert sein, dass diese Gegenstände aufser uns so beschaffen sind, wie wir sie vermittelst der Sinne wahrnehmen? Ich habe gesagt, die Mathematiker können dieses vielleicht gelten lassen, ohne von der Gewissheit ihrer Wissenschaft das Mindeste zu vergeben, und ich will es beweisen. Ich glaube, es werde kein Vernünftiger in Abrede sein, dass es wenigstens zwei verschiedene Arten von Erscheinungen gebe, nämlich beständige und unbeständige. Jene haben ihren Grund in der innern Beschaffenheit der menschlichen Sinne überhaupt, diese aber in gewissen äufsern Zufälligkeiten. In den vorhin aufgeführten Beispielen liegt der Grund der Erscheinung nicht in der innern wesentlichen Beschaffenheit unserer Sinne, sondern in dem unrechten Standorte, aus welchem wir die Gegenstände betrachten, in der Schnelligkeit, mit welcher die Gegenstände abwechseln, oder in der verderbten Beschaffenheit der Gliedmafsen und der Säfte. Dieses sind blofse Zufälligkeiten, und also können die Erscheinungen, die sie verursachen, zufällige oder unbeständige Erscheinungen genannt werden. Wenn aber, wie die Zweifler befürchten, alle *qualitates sensibiles* ohne Unterschied ein Sinnenbetrug sein sollten, so müsste der Grund davon in den innern Bestimmungen der menschlichen Sinne anzutreffen sein. Wir müssten uns nämlich die sinnlichen Dinge desswegen so und nicht

mittelst der Absonderung; in der Sache selbst aber kann keine zufällige Beschaffenheit ohne Gröfse, und eben so wenig eine Gröfse ohne Beschaffenheit wirklich vorhanden sein. Dieses fliefst aus der vorigen Betrachtung ganz natürlich. Ein jedes Merkmal, dessen Wieviel oder Quantität ich erwäge, ist an und für sich selbst eine Qualität; denn so wie es einem Dinge mehr oder weniger zukommt, und in dieser Betrachtung eine Quantität zu nennen ist: eben so kann es einem Dinge entweder zukommen, oder nicht zukommen, in welcher Betrachtungsart es eine Beschaffenheit des Dinges ausmacht. So kann die Ausdehnung oder die Vielheit nicht nur gröfser oder kleiner sein (und in dieser Betrachtung als stätige und unstätige Gröfse angesehen werden), sondern auch überhaupt dem Körper und der Zahl zukommen, einem einzigen einfachen Wesen aber nicht zukommen, und folglich machen sie zugleich Beschaffenheiten der Dinge aus. Gleichergestalt haben die Figuren, oder die Schranken der Ausdehnung nicht nur ihre Gröfsen, sondern auch ihre Beschaffenheiten, welche zur deutlichen Erkenntniss der Quantitäten unentbehrlich sind, wie aus den Anfangsgründen der Geometrie erhellt. Es ist also einmal erwiesen, dass keine Quantität ohne Qualität vorhanden sein könne.

Es giebt aber auch keine zufällige oder endliche Beschaffenheit ohne Gröfse. Denn eine endliche Beschaffenheit hat Schranken, und zwar, wie leicht zu erweisen ist, Schranken, die anders sein können, als sie wirklich sind. Sie können also der Beschaffenheit bald nähere, bald weitere Grenzen setzen, das heifst in der Sprache der Logik: sie können von der Realität der Beschaffenheit mehr oder weniger aufheben, wodurch die Quantität oder der Grad der Beschaffenheit bestimmt wird. Daher hat eine jede endliche Qualität auch ihre Quantität.

Man erkennt durch diese Betrachtung die genaue Verwandtschaft und wechselsweise Verbindung der Weltweisheit und Mathematik. Denn da jene eine Wissenschaft der Qualitäten, diese aber der Quantitäten ist, so ist es eine Unmöglichkeit, in einer von diesen Wissenschaften ein Fremdling zu sein, und in der andern ausführliche Begriffe zu haben, indem die Qualitäten und Quantitäten unzertrennlich verknüpft sind. Jedoch ist dieses vornehmlich von der Mathematik der unausgedehnten Gröfse zu verstehen, die ohne tiefe Einsichten in die Beschaffenheiten der Dinge nicht erfunden werden kann, und wiederum ihres Orts, wenn

sie einst ans Licht kommen wird, die philosophische Erkenntniss unendlich befördern und erweitern muss. Die gemeine Mathematik hingegen hat es blofs mit der Ausdehnung und Vielheit zu thun, und die Begriffe von diesen beiden Quantitäten lassen sich, in so weit sie zu der Ausmessung der Qualitäten etwas beitragen, ohne sonderliche Schwierigkeit aus einander setzen, also dass der Fortgang der Weltweisheit mit dem Fortgange der gemeinen Mathematik in keiner so unmittelbaren Verbindung steht, dass sie sich gegenseitige Vortheile und Beförderungen zu versprechen hätten. Es versteht sich, dass man desswegen den zufälligen Einfluss nicht leugnet, der der Mathematik in dem Fortgange der Weltweisheit nicht abgesprochen werden kann, indem sie den Verstand aufheitert und durch anhaltende Uebung gewöhnt, die zusammengesetzten Begriffe nach gewissen Regeln zu zergliedern.

So wie es eine reine theoretische Mathematik giebt, die keinen Erfahrungsatz, kein wirkliches Dasein zu Grunde legt, und blofs zeigt, wie die Begriffe von der Quantität zusammenhängen; eben so giebt es einen Theil der Weltweisheit, der, alle Wirklichkeit beiseite gesetzt, blofs unsere Begriffe von den Qualitäten der Dinge entwickelt, und ihren innern Zusammenhang einsehen lehrt. Alle unsere Begriffe sind wie die Samenkörner der Gewächse, die, so schlecht sie aussehen, dennoch voller innern Tugend sind, und Wälder von Schönheit in ihrem Schofse verbergen. Wenn wir einen Begriff unfruchtbar nennen, so ist dieses nur vergleichungsweise zu verstehen, und zwar weil ein jeder Begriff an und für sich selbst mit unendlichen Wahrheiten in Verbindung steht, und durch die Zergliederung in andere Begriffe und Wahrheiten aufgelöst werden kann. Wer wollte es also leugnen, dass die Begriffe von den Qualitäten der Dinge unter einander und mit andern Erkenntnissen verknüpft sein, und dass diese aus jenen durch unleugbare Folgerungen entwickelt und hergeleitet werden können? Wer wird z. B. in Abrede sein, dass folgende beide Sätze so gewiss, als je ein Satz in der Geometrie, demonstrirt werden können, nämlich dass der nothwendigen Substanz die Gerechtigkeit im höchsten Grade, einer zufälligen aber nur in einem eingeschränkten Grade zukomme? Denn da die Gerechtigkeit eine weise Gütigkeit ist, so muss sie dem allerweisesten und dem allergütigsten Wesen im höchsten Grade zukommen. Nun besitzt das nothwendige Wesen diese Eigenschaften u. s. w. Der Obersatz ist eine unmittelbare Folge aus der

mittelst der Absonderung; in der Sache selbst aber kann keine zufällige Beschaffenheit ohne Gröfse, und eben so wenig eine Gröfse ohne Beschaffenheit wirklich vorhanden sein. Dieses fliefst aus der vorigen Betrachtung ganz natürlich. Ein jedes Merkmal, dessen Wieviel oder Quantität ich erwäge, ist an und für sich selbst eine Qualität; denn so wie es einem Dinge mehr oder weniger zukommt, und in dieser Betrachtung eine Quantität zu nennen ist: eben so kann es einem Dinge entweder zukommen, oder nicht zukommen, in welcher Betrachtungsart es eine Beschaffenheit des Dinges ausmacht. So kann die Ausdehnung oder die Vielheit nicht nur gröfser oder kleiner sein (und in dieser Betrachtung als stätige und unstätige Gröfse angesehen werden), sondern auch überhaupt dem Körper und der Zahl zukommen, einem einzigen einfachen Wesen aber nicht zukommen, und folglich machen sie zugleich Beschaffenheiten der Dinge aus. Gleichergestalt haben die Figuren, oder die Schranken der Ausdehnung nicht nur ihre Gröfsen, sondern auch ihre Beschaffenheiten, welche zur deutlichen Erkenntniss der Quantitäten unentbehrlich sind, wie aus den Anfangsgründen der Geometrie erhellt. Es ist also einmal erwiesen, dass keine Quantität ohne Qualität vorhanden sein könne.

Es giebt aber auch keine zufällige oder endliche Beschaffenheit ohne Gröfse. Denn eine endliche Beschaffenheit hat Schranken, und zwar, wie leicht zu erweisen ist, Schranken, die anders sein können, als sie wirklich sind. Sie können also der Beschaffenheit bald nähere, bald weitere Grenzen setzen, das heifst in der Sprache der Logik: sie können von der Realität der Beschaffenheit mehr oder weniger aufheben, wodurch die Quantität oder der Grad der Beschaffenheit bestimmt wird. Daher hat eine jede endliche Qualität auch ihre Quantität.

Man erkennt durch diese Betrachtung die genaue Verwandtschaft und wechselsweise Verbindung der Weltweisheit und Mathematik. Denn da jene eine Wissenschaft der Qualitäten, diese aber der Quantitäten ist, so ist es eine Unmöglichkeit, in einer von diesen Wissenschaften ein Fremdling zu sein, und in der andern ausführliche Begriffe zu haben, indem die Qualitäten und Quantitäten unzertrennlich verknüpft sind. Jedoch ist dieses vornehmlich von der Mathematik der unausgedehnten Gröfse zu verstehen, die ohne tiefe Einsichten in die Beschaffenheiten der Dinge nicht erfunden werden kann, und wiederum ihres Orts, wenn

sie einst ans Licht kommen wird, die philosophische Erkenntniss unendlich befördern und erweitern muss. Die gemeine Mathematik hingegen hat es bloſs mit der Ausdehnung und Vielheit zu thun, und die Begriffe von diesen beiden Quantitäten lassen sich, in so weit sie zu der Ausmessung der Qualitäten etwas beitragen, ohne sonderliche Schwierigkeit aus einander setzen, also dass der Fortgang der Weltweisheit mit dem Fortgange der gemeinen Mathematik in keiner so unmittelbaren Verbindung steht, dass sie sich gegenseitige Vortheile und Beförderungen zu versprechen hätten. Es versteht sich, dass man desswegen den zufälligen Einfluss nicht leugnet, der der Mathematik in dem Fortgange der Weltweisheit nicht abgesprochen werden kann, indem sie den Verstand aufheitert und durch anhaltende Uebung gewöhnt, die zusammengesetzten Begriffe nach gewissen Regeln zu zergliedern.

So wie es eine reine theoretische Mathematik giebt, die keinen Erfahrungsatz, kein wirkliches Dasein zu Grunde legt, und bloſs zeigt, wie die Begriffe von der Quantität zusammenhängen; eben so giebt es einen Theil der Weltweisheit, der, alle Wirklichkeit beiseite gesetzt, bloſs unsere Begriffe von den Qualitäten der Dinge entwickelt, und ihren innern Zusammenhang einsehen lehrt. Alle unsere Begriffe sind wie die Samenkörner der Gewächse, die, so schlecht sie aussehen, dennoch voller innern Tugend sind, und Wälder von Schönheit in ihrem Schoſse verbergen. Wenn wir einen Begriff unfruchtbar nennen, so ist dieses nur vergleichungsweise zu verstehen, und zwar weil ein jeder Begriff an und für sich selbst mit unendlichen Wahrheiten in Verbindung steht, und durch die Zergliederung in andere Begriffe und Wahrheiten aufgelöst werden kann. Wer wollte es also leugnen, dass die Begriffe von den Qualitäten der Dinge unter einander und mit andern Erkenntnissen verknüpft sein, und dass diese aus jenen durch unleugbare Folgerungen entwickelt und hergeleitet werden können? Wer wird z. B. in Abrede sein, dass folgende beide Sätze so gewiss, als je ein Satz in der Geometrie, demonstrirt werden können, nämlich dass der nothwendigen Substanz die Gerechtigkeit im höchsten Grade, einer zufälligen aber nur in einem eingeschränkten Grade zukomme? Denn da die Gerechtigkeit eine weise Gütigkeit ist, so muss sie dem allerweisesten und dem allergütigsten Wesen im höchsten Grade zukommen. Nun besitzt das nothwendige Wesen diese Eigenschaften u. s. w. Der Obersatz ist eine unmittelbare Folge aus der

Definition der Gerechtigkeit; der Untersatz hingegen folgt aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens. Auf die nämliche Weise wird erwiesen, dass keiner zufälligen Substanz die Gerechtigkeit im höchsten Grade zukommen könne, und eben so lassen sich noch eine unendliche Menge von Wahrheiten so unleugbar darthun, als die Anfangsgründe der Geometrie, da die Begriffe der Qualitäten eben sowohl aufgelöst und entwickelt werden können, als die Begriffe der Quantität. Es giebt also einen rein speculativen Theil der Weltweisheit, in welchem, wie oben von der reinen Mathematik ist dargethan worden, einzig und allein auf die Verbindung der Begriffe und ihren Zusammenhang gesehen wird, und in diesem herrscht dieselbe Gewissheit, als in der Geometrie.

Aber so fasslich können die Grundsätze dieser Wissenschaft nicht vorgetragen werden. Die Ursache hiervon ist nicht, wie man insgemein zu glauben pflegt, weil man in der Geometrie der Einbildungskraft durch die Vorbildung der Figuren zu Hilfe kommt, denn diese würde in Ansehung der Arithmetik wegfallen; sondern es sind ihrer verschiedene, zu deren Anzeigung ich mir durch obige Betrachtung den Weg gebahnt habe. Denn erstlich fehlt der Weltweisheit bis jetzt noch das Hilfsmittel der wesentlichen Zeichen. Alles ist in der Sprache der Weltweisen noch willkürlich. Die Worte und ihre Verbindung führen nichts bei sich, was mit der Natur und Verbindung der Gedanken wesentlich übereinkäme. Daher häufen sich die Erklärungen bis ins unendliche, und eine demonstrativ ausgeführte Weltweisheit erlangt, dem ersten Anblicke nach, das Ansehen eines eitlen Wörterkrams. Denn da die Seele in der Bezeichnung nichts findet, wodurch sie, ohne willkürliche Association der Begriffe, auf die Natur der bezeichneten Sache geführt würde, und daher ihre Aufmerksamkeit ohne Unterlass auf die einmal festgesetzte willkürliche Verbindung der Zeichen mit dem Bezeichneten heften muss, so kann die geringste Achtlosigkeit ihr die Sache aus den Gedanken bringen, und blofs die leeren Zeichen zurücklassen, in welchem Falle denn freilich der bündigste Weltweise blofs mit Worten zu spielen scheinen muss. In der Mathematik aber findet dieser Argwohn nicht statt, denn die wesentlichen Zeichen führen uns ohne sonderliche Anstrengung, so oft wir wollen, auf die dadurch bezeichneten Sachen zurück, und ihre Ordnung und Verbindung kommt mit der Ordnung und Verbindung der Gedanken überein.

Erwägen wir ferner die Natur der Qualitäten, so zeigen sich noch

gröfsere Schwierigkeiten. Diese innern Merkmale der Dinge sind so genau mit einander verbunden, dass man keine derselben, ohne hinlängliche Einsicht in die übrigen, deutlich erklären kann. Wer in der Weltweisheit gänzlich ein Fremdling ist, der kann die allererste Erklärung nicht deutlich begreifen; denn wenn ich ihm etwa ein innerliches Merkmal *A* deutlich machen will, und er hat seine Begriffe von den übrigen Merkmalen *B*, *C* u. s. w., die mit diesem *A* in Verbindung stehen, nicht aufgeklärt, so wird allezeit noch einige Dunkelheit in seiner Seele zurückbleiben. Hieraus begreift man die Nothwendigkeit, in der Weltweisheit bei jedem Fortschritte, den man thut, immer zu den Anfangsgründen zurück zu kehren. Man thut diese Rückreise niemals ohne grofsen Nutzen, denn die philosophischen Begriffe werfen sich wechselweise Strahlen der Deutlichkeit zu, die man verfolgen muss. Daher kommt es auch, dass die Weltweisen selbst, je weiter sie kommen, je mehr sie an den ersten Grunderklärungen zu verbessern finden, und daher sich immer einander widerlegen, wenigstens sich einander zu widerlegen scheinen. Denn öfters war es bei dem ersten Weltweisen nur eine Unvorsichtigkeit im Ausdrucke, die sein Nachfolger durch das unaufhörliche Wiederkäuen der ersten Begriffe endlich hat wahrnehmen müssen. Saget einem Anfänger z. B., die Gerechtigkeit sei eine weislich verwaltete Gütigkeit, so wird er weder diese Erklärung begreifen, noch die Nothwendigkeit einsehen, warum sie so weit hergeholt werden muss. Er wird also anfangs mit der seichten Erklärung zufrieden sein: die Gerechtigkeit sei ein beständiger Wille, einem jeden das Seinige zukommen zu lassen. Wenn er einige Schritte weiter gethan hat, so merkt er, dass durch die Worte, das Seinige, nicht das Eigenthum verstanden werden kann, sondern überhaupt, wozu jemand ein Recht hat; er setzt also: die Gerechtigkeit sei ein beständiger Wille, einem jeden sein Recht zukommen zu lassen. Allein, noch sieht er nicht, auf welche Seelenfähigkeiten sich diese Tugend gründe. Er fährt also fort: ein Recht ist eine Befugniss, oder sittliches Vermögen, sich gewisser Dinge als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen. Wer also die Gerechtigkeit ausübt, der lässt einen jeden sich der erlaubten Mittel zu seiner Glückseligkeit bedienen. Er will also, dass andere neben ihm glückselig sein sollen, aber nur durch erlaubte Mittel, und in gehörigem Verhältnisse, damit die Endabsicht, diese Vollkommenheit des Ganzen, erhalten werde. Wer andere neben sich gern

glückselig sieht, der ist gütig; wer durch die besten Mittel den besten Endzweck zu erhalten sucht, der ist weise. Nunmehr haben sich die Begriffe aufgeheitert, und man sieht gar deutlich, dass die Gerechtigkeit in ihre Elemente aufgelöst, nichts anderes sei, als eine mit Weisheit eingerichtete Gütigkeit. Hieraus aber folgt auch, dass die Gerechtigkeit eine Realität sei, und dem allerhöchsten Wesen in dem allerhöchsten Grade zukommen müsse, welches sich aus der vorigen Erklärung nicht beweisen liefs. Aber was für eine Menge von Erklärungen und willkürlichen Verbindungen der Worte mit den Begriffen gehören noch zu diesem Schlusse? Was für eine Arbeit, wenn alle diese Begriffe der Seele beständig gegenwärtig bleiben und sich niemals in den Schatten der Worte verlieren sollen? Zu diesen Beweisen gehören die Erklärungen von Weisheit, Gütigkeit, Realität, höchstem Grade und höchstem Wesen; zur Erklärung der Weisheit gehören ferner die Begriffe von Vollkommenheit, Mittel und Endzweck; zur Gütigkeit gehören die Begriffe von Glückseligkeit und von dem Begehrungsvermögen, ferner zur Realität — — Doch wozu nützt es diese Zergliederung weiter fortzusetzen? Genug, dass man sieht, wie sehr die Qualitäten der Dinge in einander verwebt sind; was für eine Menge von Erklärungen zu dem leichtesten philosophischen Schlusse erfordert werden, und wie oft man diese Erklärungen umsetzen muss, wenn sie mit Nutzen angewandt werden sollen.

Und wenn der Weltweise alle diese Schwierigkeiten überstanden, so hat er gleichwohl nichts, als gewisse Verwandtschaften der Begriffe entdeckt. Sodann aber muss der wichtige Schritt ins Reich der Wirklichkeiten geschehen. Er muss zeigen, dass der Gegenstand seiner Grundbegriffe, aus welchen er seine Wahrheiten gefolgert hat, wirklich anzutreffen sei, damit er aus denselben auf das wirkliche Dasein der Folgen schliefsen könne. Der Mathematiker, haben wir gesehen, kann diesen Schritt gar leicht thun. Er legt das Zeugniss der Sinne zum Grunde seines praktischen Lehrgebäudes und bekümmert sich nicht darum, ob die Sinne Wahrheiten oder blofse Erscheinungen aussagen. In beiden Fällen hat er seinen Endzweck erreicht. Dem Weltweisen aber liegt ob, das Zeugniss der innern und äufserlichen Sinne selbst vor seinen Richterstuhl zu fordern, und das Wahre von dem Falschen, das Gewisse von dem Ungewissen zu unterscheiden; und wenn er auf das Zeugniss irgend eines Sinnes bauen will, so muss er vorher dessen Untrüglichkeit aufser

Zweifel setzen. Gesetzt, er habe erwiesen, dass die Materie nicht denken könne, nämlich er habe dargethan, dass unser Begriff vom Denken dem Begriffe von der Materie schnurstracks widerspreche. Will er nun hieraus den Schluss ziehen, dass in uns ein einfaches Wesen wohne, das von unserm Leibe unterschieden ist und denkt, so muss er zeigen, dass unserm sichtbaren Körper der Begriff zukomme, den er von der Materie vorausgesetzt, und dass in uns etwas vorhanden sei, dem der Begriff des Denkens in dem Verstande zukomme, in welchem er es genommen. Wenn er unumstöfslich gezeigt, dass ein nothwendiges Wesen nicht vorhanden sein könne, ohne der Schöpfer und Erhalter aller Dinge aufser ihm zu sein, so liegt ihm noch ob zu beweisen, dass ein solches nothwendiges Wesen vorhanden sei. Kurz, es ist dem Weltweisen nicht genug, wenn er, wie der Mathematiker, die nothwendige Verbindung zwischen einem Subjecte und seinem Prädicate gezeigt; er muss noch überdem entweder das Dasein des Subjects oder das Nichtsein des Prädicats aufser Zweifel setzen, damit er in dem ersten Falle auf das Dasein des Prädicats, in dem andern auf das Nichtsein des Subjects schliefsen könne; denn für die bloſse Möglichkeit wissen wir dem Weltweisen keinen Dank, wenn er sie nicht wirklich zu machen weifs. Es wird also von dem Weltweisen weit mehr gefordert, als von dem Mathematiker. Dieser beweist bloſs die Möglichkeit einer Figur und aus dieser Möglichkeit entwickelt er die Eigenschaften und Zufälligkeiten der Figur; der Weltweise hingegen soll das wirkliche Dasein der Subjecte darthun, um auf die Folgen schliefsen zu können. Dass dadurch die Ueberzeugung schwerer gemacht und also die Evidenz verringert werde, ist leicht zu begreifen, indem nichts dem Verstande schwerer ankommen kann, als der Uebergang von den Begriffen zu den Wirklichkeiten.

Man hat in der Weltweisheit zwei verschiedene Wege, auf welchen zu den Wirklichkeiten zu gelangen ist. Nach einem derselben legt man zwar, wie in der praktischen Mathematik, einen Erfahrungsgrundsatz zu Grunde, aber einen solchen, wovon wir gewiss sind, dass er keine bloſse Erscheinung sei, ich meine die innerliche Ueberzeugung: Ich denke, worein, wie wir in der Folge sehen werden, kein Zweifel zu setzen ist und woraus sich mit Gewissheit schliefsen lässt: Also bin ich. Auf diesem Grundsatze muss sich das ganze philosophische Lehrgebäude aufführen lassen, ohne sich irgend auf ein anderes Zeugniss der äufsern

Sinne zu stützen. Denn was die Sinne von den äufsern Dingen wahrnehmen ist verdächtig; nur diese einzige innerliche Empfindung: Ich denke, hat das Vorrecht, dass man mit völliger Gewissheit von ihr sagen kann, sie sei keine bloſse Erscheinung, sondern eine wahre Realität, wie ich solches in der Folge zeigen werde.

Der zweite Weg ist aufserordentlich und ohne Exempel. Man geht mit sichern Schritten aus dem Gebiete der Möglichkeit geraden Wegs in das Reich der Wirklichkeit, und zwar der allerhöchsten und vollkommensten Wirklichkeit, die sich denken lässt. So wie in der Geometrie diese beiden Sätze, z. B. ein gleichseitiger Triangel hat gleich groſse Seiten, ein gleichseitiger Triangel hat gleich groſse Winkel, unzertrennlich verknüpft sind, eben so fest und unauflöslich sind folgende Sätze mit einander verbunden: Das nothwendige Wesen ist möglich; das nothwendige Wesen ist wirklich. Wenn ich also erweisen kann, dass das nothwendige Wesen möglich ist, so habe ich auch seine Wirklichkeit dargethan, und es ist bekannt, dass jenes sich beweisen lässt. Diese beiden Uebergänge von dem Möglichen auf das Wirkliche haben wir dem DESCARTES zu verdanken. Vor seiner Zeit war man gewohnt, auch in der Weltweisheit Erfahrungssätze zu Grunde zu legen, wodurch man den Skeptikern Blöſse gab. In der That war der Dogmatiker sogleich aufs Haupt geschlagen, sobald ihm der Skeptiker das Zeugniss der Sinne in Zweifel zog, und dadurch sein noch so bündiges System in das Land der Chimären verschickte. Was das Seltsamste war, so wollte man damals in der Naturlehre *a priori* und in der Weltweisheit *a posteriori* schlieſsen. BACO zeigte, dass das Zeugniss der Sinne in der Naturlehre, und des Verstandes in der Weltweisheit, das gültigste sei, und DESCARTES wagte es, sein Lehrgebäude von Gott auf dem Grunde der Zweifler selbst zu bauen. Man begreift aber gar leicht, dass alle diese Beweisarten ihre Schwierigkeiten haben, und unmöglich so einleuchtend vorgetragen werden können, als zu wünschen wäre. Dieses sind also meines Erachtens die Ursachen, welche die philosophische Ueberzeugung so schwer machen, und der Evidenz im Wege stehen. Doch sind dieses nur die Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen; es giebt aber in Absicht auf das Subject, oder den von philosophischen Wahrheiten zu überzeugenden Menschen, einige wichtige Schwierigkeiten, die nicht zu übergehen sind.

Die Mathematik findet allezeit unparteiliche Gemüther, die den Ausgang einer Untersuchung mit der äufsersten Gelassenheit abwarten. Sie verlieren und gewinnen nichts dabei, die Tangente eines Zirkels mag mit dem Durchmesser einen rechten oder einen andern Winkel machen; ihre ganze Lebensart kann die vorige bleiben, wenn sich auch alle Zirkelflächen verhalten, wie die Quadrate ihrer Durchmesser; daher interessiren sie sich blofs für die Wahrheit, und die Mathematik hat keinen andern Feind als die Unwissenheit zu besiegen. Hingegen hat die Weltweisheit auch mit Vorurtheilen zu kämpfen. Die Lehren derselben haben einen so unmittelbaren Einfluss in unsere Lebensart, Glückseligkeit und Meinungen, dass ein jeder zum voraus Partei ergreift, und sich aus vorgefassten Meinungen ein eigenes System baut, das sich mit seinen Schwachheiten sehr gut verträgt. An diese Vorurtheile gewöhnt sich endlich das menschliche Gemüth so lange, bis sie einen Theil seiner Glückseligkeit ausmachen. Hernach komme die Weltweisheit, und vertreibe den Wahn aus dieser mächtigen Schanze. Sie findet nicht nur unwissende, sondern wider sich eingenommene Zuhörer, die nicht überzeugt sein wollen. Ihre Beweisgründe mögen noch so überzeugend, so einleuchtend sein, die Zauberei hat keine Gewalt, wenn sich die Gemüther nicht dazu anschicken wollen, und sich vielmehr durch alle mögliche Gegenmittel dawider verwahren. Das thut zur Sache wenig, wenn man öfters einen flüchtigen Willen hat, der Wahrheit Gehör zu geben; es gehört hartnäckige Geduld, Ergebung und Selbstverleugnung dazu, alle seine Vorurtheile und Lieblingsgedanken durch das Feuer dieser Gottheit zu führen, und mit trocknen männlichen Augen abzuwarten, ob sie in Rauch aufgehen, oder in verklärter Schönheit wieder hervorkommen werden. Der gröfste Theil der Menschen geht mit Wahn und Aberglauben zu Schiffe, des festen Vorsatzes, mit ihnen die Fahrt dieses Lebens zu beschliefsen. Man bewilligt der Stimme der Vernunft niemals ein Gehör, ohne sich von seinen Vorurtheilen, wie Ulysses von den Reisegefährten, anbinden zu lassen, und ihnen zum voraus den Befehl zu geben: je beweglicher ich um meine Loslassung bitten werde, desto fester zieht die Stricke zusammen, bis wir die Syrene aus den Augen werden verloren haben.

Da ein jeder in philosophischen Sachen Partei ergreift, so glaubt auch ein jeder das Recht zu haben, zu meistern und Urtheile zu fällen.

Wer ist der Unwissende, der sich in philosophischen Angelegenheiten nicht für einen befugten Richter hält, und sein richterliches Ansehen durch Machtsprüche zu unterstützen weifs? Die Hauptbegriffe, die in der Weltweisheit vorkommen, sind einem jeden im gemeinen Leben so oft vor Ohren gegangen, dass er mit ihnen vertraut genug zu sein glaubt. In der Mathematik hält jeder Unwissende sein Urtheil zurück, und erwartet den Ausspruch der Kenner. Ja was sage ich in der Mathematik? In jeder gemeinen Kunst, in jedem Handwerke wagt aufser den Kunstverwandten niemand, ein Werk zu meistern, und den Erfahrenen zu widersprechen. Aber in der Weltweisheit, in der Sittenlehre, in der Politik ist jedes Menschen Gesicht dreist genug, das Richteramt zu übernehmen. Jeder Thor mustert Systeme, beurtheilt sittliche Handlungen und tadelt Regierungsformen. Was für eine Verwirrung muss aus dieser allgemeinen Anarchie entspringen.

Indessen ist es nicht zu leugnen, dass dieser Anarchie nicht gesteuert werden könne, ohne von der andern Seite den Despotismus mit allen seinen gefährlichen Folgen einbrechen zu sehen. In jeder Republik ist der Geist des Widerspruchs nicht nur eine nothwendige Folge, sondern öfters auch eine heilsame Stütze der Freiheit und des allgemeinen Wohlstandes. Nicht jeder Republikaner hat die Fähigkeit das Ruder zu führen, oder dem Steuermann zu rathen; aber die Freiheit will, dass jedermann seine Meinung sage, so ungereimt sie auch sei, damit sich niemand einkommen lasse, seinen Eigenwillen für weisen Rathschluss auszugeben, und seinen Mitbürgern aufzudringen. Dieselbe Beschaffenheit hat es mit der philosophischen Freiheit. Da nicht jeder die Fähigkeit hat, die Lehrsätze der Weltweisen zu prüfen, so ist es besser, dass er seinen geringen Einsichten gemäfs urtheile, als dass er einen philosophischen Papst erkenne, und blindlings nachgehe, wohin ihn jener führen will. Wer sich über diese Freiheit beklagt, der hegt despotische Absichten, und ist ein gefährlicher Bürger in der Republik der Weltweisheit. Man kann aber dennoch daraus abnehmen, was für Hindernisse der philosophischen Evidenz im Wege stehen, und woher es komme, dass die Gewissheit, die in den Anfangsgründen der Weltweisheit herrscht, noch keine allgemeine Ueberzeugung nach sich gezogen hat.

Dritter Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der natürlichen Gottesgelahrtheit.

Da ich hier die Absicht nicht habe, die Atheisten von dem Ungrunde ihrer Meinung zu überzeugen, sondern vor einer Gesellschaft von wahren Weltweisen die Gewissheit zu schätzen, mit welcher wir das Dasein Gottes und seine Eigenschaften aus der Vernunft erkennen, so kann ich mit gutem Grunde alle Beweisarten, die wir in dieser Wissenschaft haben, als bekannt voraussetzen, und mich begnügen, allgemeine Betrachtungen über dieselben anzustellen. Man hat im vorhergehenden gesehen, dass alle unsere Begriffe unendlich fruchtbar sind, indem jeder eine Menge von Folgerungen enthält, die vermittelst unleugbarer Grundsätze davon abgeleitet und entwickelt werden können. Die Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften sind noch von einer wunderbarern Kraft. Sie sind so inniglich mit einander verknüpft, dass man nur eine einzige Eigenschaft Gottes vorauszusetzen hat, um alles, was wir von dem Allerhöchsten zu erkennen im Stande sind, davon herzuleiten. Eine einzige Kette von Schlüssen verbindet alle Vollkommenheiten dieses urbaren Wesens; seine Selbständigkeit, Unendlichkeit, Unermesslichkeit, sein vollkommenster Wille, grenzenloser Verstand und uneingeschränkte Macht, seine Weisheit, Vorsehung, Gerechtigkeit, Heiligkeit u. s. w. sind dergestalt wechselweise in einander gegründet, dass jede von diesen Eigenschaften ohne alle übrigen einen Widerspruch enthalten würde. Es kann sein, dass sich aus gewissen Eigenschaften Gottes das übrige, was wir von ihm erkennen, leichter und fasslicher herleiten lässt, und da diese Fasslichkeit von den Einsichten abhängt, die bei dem zu überzeugenden Menschen vorausgesetzt werden, so giebt es auch verschiedene Methoden, diese Wahrheiten zu demonstriren, die auf verschiedene Gemüther verschiedene Wirkungen thun. In der Sache selbst aber ist hier kein Unterschied, und man mag voraussetzen welche Eigenschaft man will, so kann man sich von den übrigen vergewissern. Setzt z. B. diese Worterklärung zum voraus: Gott ist ein Wesen, das den vollkommensten Willen hat; der vollkommenste Wille setzt den vollkommensten

Verstand voraus und erfordert die vollkommenste Macht. Sie besteht ferner in der Zuneigung zu allem möglichen Guten und Abneigung von allem möglichen Bösen, nach Maſsgabe ihrer Güte oder Bosheit; hieraus folgt die Gerechtigkeit, Gütigkeit und Weisheit. Da er alle diese Vollkommenheiten ohne Grenzen besitzt, so ist er unendlich und folglich einig. Da er den Grund seines Daseins in keinem endlichen Dinge haben kann, auſser ihm aber kein unendliches Ding vorhanden sein kann, so hat er den Grund seines Daseins in sich selber, ist also selbständig und nothwendig. Ferner, wenn endliche Dinge vorhanden sein sollen, so müssen sie den Grund in ihm haben, denn auſser ihm giebt es kein nothwendiges Wesen, das den Grund derselben enthalten könnte, und in einem zufälligen können sie nicht hinlänglich gegründet sein. Er wird ferner — Doch wozu diese umständliche Ausführung, die man in jedem Compendio antrifft? Ich begnüge mich, folgende Anmerkung zu machen.

Diese Anfangsgründe der natürlichen Gottesgelahrtheit haben alle Gewissheit, und beinahe die Evidenz der geometrischen Wahrheiten, so lange man auch hier, wie in der Geometrie, bei der Verknüpfung der Begriffe stehen bleibt, und bloſs ihre gegenseitige Verwandtschaft zeigt, ohne von den Begriffen auf Wirklichkeiten zu schlieſsen. Man sieht den Zusammenhang dieser Begriffe ein und nimmt wahr, dass man keinen derselben ohne alle übrigen denken könne, und so bald man nachher durch Offenbarung oder Vernunftschluss von der Wirklichkeit einer von diesen Eigenschaften überzeugt wird, so nehmen alle daraus hergeleiteten Wahrheiten gleichfalls in dem Gebiete der Wirklichkeit ihren Rang ein, so wie ich in der praktischen Geometrie aus der sinnlichen Empfindung eines Dreiecks auf das Dasein aller Eigenschaften schlieſse, die einem Dreiecke zukommen.

Der Atheist, in so weit er noch von dem Dasein keiner dieser Eigenschaften überzeugt ist, verhält sich in Absicht auf die Theorie, wie ein Idealist in Absicht auf die Geometrie. Dieser leugnet das Object der Geometrie, gesteht aber dennoch die Verbindung der Begriffe ein, die in der Geometrie gezeigt wird, und die er, ohne sich zu widersprechen, nicht leugnen kann. Eben so kann jemand die Bündigkeit dieses Systems von Gott und seinen Eigenschaften einsehen und gestehen, aber das Object derselben leugnen, so lange er nicht auch hiervon vollkommen überzeugt wird.

Bisher ging die Lehre von Gott mit den Anfangsgründen der Geometrie in gleichem Paare; hier aber ist der Punkt, wo sie von einander abgehen, und jene weit mehr leistet, als je von der Mathematik gefordert werden kann, nämlich die gründliche Ueberzeugung, dass das Object ihrer Wissenschaft wirklich vorhanden sei. Die Mathematik begnügt sich, wie wir gesehen, an dem Geständnisse der Idealisten, dass es wenigstens beständige Erscheinungen gebe, die an gewisse Regeln gebunden sind, und sie zeigt diese Regeln *a priori*. Der Weltweise aber muss den Grund seines Gebäudes tiefer legen, wenn es unerschüttert stehen soll, denn er muss ein wahres Vorhandensein der Dinge, nicht blofs die Verknüpfung der Begriffe beweisen, und dieses ist in der That der schwierigste Knoten, den er aufzulösen hat. Wir haben im vorigen Abschnitte von zweierlei Wegen geredet, auf welchen man in der Weltweisheit überhaupt von den Möglichkeiten zu den Wirklichkeiten übergeht, und von der natürlichen Gottesgelahrtheit gilt das nämliche. Man schliefst entweder von der Möglichkeit eines nothwendigen Wesens auf dessen Wirklichkeit, oder aus dem unleugbaren Anschauungssatze: Ich denke, auf meine Wirklichkeit, und von dieser auf die Wirklichkeit eines nothwendigen Wesens, vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde. Die letzte Methode ist unstreitig die leichteste. Jener Schluss von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit hat zwar hier in unserm Falle, wo von der Möglichkeit des allerhöchsten Wesens die Rede ist, seine völlige Richtigkeit; da er aber der einzige in seiner Art ist, und bei keiner andern Gelegenheit statt findet, so ist er vielen unverständlich. Jedoch vielleicht liegt die Schwierigkeit mehr in dem Vortrage, als in der Sache selbst. Ich will suchen dem Beweise eine leichtere Wendung zu geben.

Da das Dasein einer Sache überhaupt so schwer zu erklären ist, so lasset uns vom Nichtsein anfangen. Was nicht ist, muss entweder unmöglich, oder blofs möglich sein. Im erstern Falle müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen, das heifst: dasselbe Prädicat von desmelben Vorwurfe zugleich bejahen und verneinen; im letztern aber werden sie zwar keinen Widerspruch enthalten, es wird sich aber aus denselben nicht begreifen lassen, warum das Ding vielmehr sein als nicht sein soll. Eins wird mit dem wesentlichen Theile desselben sowohl bestehen können, als das andere, aus welchem Grunde das Ding möglich genannt wird. Das Dasein eines solchen Dinges gehört nicht zu seiner

innern Möglichkeit, nicht zu seinem Wesen, auch nicht zu seinen Eigenschaften, und ist daher eine bloſse Zufälligkeit (*modus*), deren Wirklichkeit nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die aus der bloſsen Möglichkeit weder folgt noch begriffen werden kann, deren Wirklichkeit sich nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit erklären lässt. — Ein solches Dasein ist also abhängig, nicht selbständig. Dieses bedarf keines weitern Beweises. — Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Dasein nicht zukommen, denn es würde seinem Wesen widersprechen, indem ein jeder einsieht, dass ein unabhängiges Dasein eine gröſsere Vollkommenheit sei, als ein abhängiges; daher der Satz: das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Dasein, einen offenbaren Widerspruch enthält. — Das allervollkommenste Wesen ist also entweder wirklich, oder enthält einen Widerspruch. Denn bloſs möglich kann es nicht sein, wie vorhin erwiesen worden; daher bleibt für dasselbe nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit, oder die Unmöglichkeit.

Soll der Begriff des allervollkommensten Wesens einen Widerspruch enthalten, so muss in den Bestimmungen, die demselben zukommen, etwas zugleich bejaht und verneint werden. Jede Bestimmung ist entweder eine Realität oder ein Mangel. Jene bejaht, diese verneint. Es findet also kein Widerspruch statt, auſser wenn einer Sache nicht nur Realitäten, sondern auch Mängel und Einschränkungen zugeschrieben werden, und zwar in so weit ich ihr eine Realität und den ihr entgegengesetzten Mangel zuschreibe. Nun werden von dem allervollkommensten Wesen alle Realitäten bejaht, alle Mängel verneint; daher kann in dem Begriffe desselben kein Widerspruch liegen. Wer da sagt, das allervollkommenste Wesen enthält einen Widerspruch, der widerspricht sich selber, indem das Subject alle Mängel verneint, das Prädicat aber einige bejaht wissen will. Hält aber das allervollkommenste Wesen nichts Widersprechendes in seinem Begriffe, so muss es wirklich vorhanden sein, wie aus dem vorigen erhellt.

Man kann sich von derselben Wahrheit auch auf eine andere Weise überzeugen. Man erinnere sich nur aus den Anfangsgründen der Metaphysik, dass eine Sache wirklich vorhanden ist, so bald alles bestimmliche an derselben in der That bestimmt, das heiſst: so bald von jedem Begriffe A, der überhaupt genommen, dem Dinge sowohl zukommen, als

nicht zukommen kann, ausgemacht ist, ob er dem Dinge zukomme, oder nicht zukomme. Hierin liegt der charakteristische Unterschied zwischen allgemeinen möglichen und einzelnen vorhandenen Begriffen. In jenen ist von vielen Bestimmlichkeiten weder das Ja noch das Nein ausgemacht, sondern unentschieden, und sie können auf die eine sowohl als auf die andere Weise bestimmt werden. Hingegen muss in einzelnen vorhandenen Dingen von allem, was bejaht oder verneint werden kann, das Ja oder Nein ausgemacht und entschieden sein, und auch umgekehrt, wovon alles, bis auf die entferntesten Relationen ausgemacht und entschieden ist, das ist wirklich vorhanden. Was also nicht wirklich ist, muss entweder unbestimmbar, oder unbestimmt sein. Im erstern Falle enthält es einen Widerspruch, und ist unmöglich. Im letztern Falle fehlt es an einem Grunde, woraus zu begreifen wäre, wie und warum es vielmehr so, als anders bestimmt sein soll; das heifst: es fehlt an wirkenden Ursachen, die das mögliche Ding hervorbringen sollen, denn nichts anderes heifst eine wirkende Ursache, als dasjenige, wodurch ein mögliches Ding alle seine Bestimmungen erhält, die zum wirklichen Dasein fehlten. — Nun kann das allervollkommenste Wesen von aufsen keine Bestimmung erhalten, wodurch es wirklich werden sollte, daher ist es entweder kraft seines innern Wesens hinlänglich bestimmt, oder unbestimmbar; das heifst: entweder nothwendig vorhanden, oder schlechterdings unmöglich. Man hat aus dem vorigen gesehen, dass es nicht unmöglich sein kann, daher ist es nothwendig vorhanden.

Da die Erörterung des Bestimmten und Unbestimmten in der Weltweisheit von so ungemeinem Nutzen ist, so werde ich mich etwas länger dabei aufhalten. Ein jeder Satz ist entweder wahr, oder falsch, oder unbestimmt. Wahr ist er, wenn sich aus dem Subjecte entweder schlechterdings, oder unter gewissen angenommenen Bedingungen verständlich erklären lässt, dass ihm das Prädicat zukomme. Lässt sich aber aus dem Subjecte entweder schlechterdings, oder unter angenommenen Bedingungen darthun, dass ihm das zugeschriebene Prädicat nicht zukomme, so ist er falsch. Lässt sich keins von beiden darthun, so ist er unbestimmt. Ein unbestimmter Satz sagt also nur aus, dass einem gewissen Subjecte ein Prädicat sowohl zukommen, als nicht zukommen könne; das heifst: dass weder die Bejahung, noch die Verneinung des Prädicats dem Subjecte widerspreche. Wenn ein solcher unbestimmter Satz in einen bestimmten

verwandelt werden soll, so müssen zu dem Subjecte solche Bedingungen hinzukommen, oder das Subject muss unter solchen Umständen betrachtet werden, die entweder die Bejahung oder die Verneinung aufheben, und dadurch einen von den entgegengesetzten Sätzen wahr, den andern falsch machen. Folgende Sätze z. B.: Ein Körper ist ausgedehnt; ein Körper auf unserer Erde ist schwer, sind wahr; denn das erste Prädicat lässt sich schlechterdings aus dem Subjecte, das andere aus dem Subjecte unter der hinzugekommenen Bedingung, dass der Körper auf unserer Erde befindlich, unwiderlegbar darthun. Das Gegentheil von diesen Sätzen ist falsch. Hingegen ist folgender Satz: Ein fester Körper steigt in einer flüssigen Materie in die Höhe, unbestimmt, und er kann unter gewissen Bedingungen wahr, unter andern falsch sein. Diese Bedingungen sind, dass der feste Körper entweder schwerer, oder leichter sei, als die Masse der flüssigen Materie, die seinen Raum einnimmt. So bald diese Bedingung hinzukommt, so wird der unbestimmte Satz in einen bestimmten verwandelt, und statt er vorhin entweder wahr oder falsch sein konnte, wird nunmehr ausgemacht, entweder, dass er wahr, oder dass er falsch sei.

So oft etwas bestimmliches bestimmt, und also ein unbestimmter Satz in einen bestimmten verwandelt wird, so muss sich von dieser Bestimmung Grund angeben lassen. Das heifst: ich muss die Bedingung des Subjects anführen können, aus welcher zu begreifen ist, wie der Satz nicht unausgemacht, ob wahr, oder falsch, sondern ausgemacht und bestimmt, entweder wahr oder falsch sei. Diese Bedingung und die daraus folgende Bestimmtheit des Satzes muss an und für sich selbst vorgestellt und begriffen werden können, gesetzt auch, dass menschliche Kräfte nicht hinreichen, sie einzusehen; denn hier ist die Rede nicht von dem, was dieses oder jenes Subject begreifen kann, sondern von dem, was an und für sich selbst begreiflich ist. Ein jeder aber wird gestehen, dass alles, was an und für sich selbst unbegreiflich ist, auch unmöglich sein müsse. Die ausführliche Erkenntniss dieser Bedingung und der daraus folgenden Bestimmtheit dieses Satzes nennt man den zureichenden Grund. Es hat also jede Bestimmung ihren zureichenden Grund, das heifst: eine jede Bestimmung setzt eine Bedingung des bestimmlichen Subjects voraus, aus welcher sich begreifen lässt, warum es vielmehr so, als anders bestimmt wird. Da nun an einem wirklich vorhandenen Dinge, wie wir oben ge-

sehen, nichts unausgemacht sein kann, sondern von allem, was ihm zukommen kann, bestimmt und ausgemacht sein muss, entweder dass es ihm zukomme, oder dass es ihm nicht zukomme; so kann ich von jedem wirklichen Dinge eine unendliche Menge von Sätzen formiren, die alle ihre bestimmte Wahrheit haben; die ihnen entgegenstehenden Sätze aber sind alle ausgemacht falsch. Von jedem dieser Sätze lässt sich ein zureichender Grund der bestimmten Wahrheit anführen, lässt sich nämlich begreifen, wie durch eine gewisse Bedingung des Subjects ausgemacht werde, ob ihm das Prädicat zukomme, oder nicht zukomme. Die ausführliche Erkenntniss aller dieser Bedingungen, aus deren Inbegriff die *omnimoda determinatio individui* fliefst, heifst der zureichende Grund des Daseins einer Sache, *ratio sufficiens existentiae, actualitatis, entis.*

Man betrachte folgende Sätze: Das nothwendige Ding existirt; zufällige Dinge existiren. Die Bedingungen, aus welchen sich alle zum Dasein eines nothwendigen Wesens nöthigen Bestimmungen folgern lassen, liegen in dem Wesen desselben. Das Prädicat des ersten Satzes ist also schlechterdings in dem Subjecte gegründet; daher hat das nothwendige Wesen den Grund seines Daseins in sich selbst. Hingegen sind zufällige Dinge vermöge ihres Wesens noch in vielen Stücken unbestimmt, und es müssen von aufsen zu dem Subjecte noch gewisse Bedingungen hinzukommen, bevor sich die durchgängige Bestimmung, die zu ihrer Wirklichkeit erfordert wird, begreifen lässt. Diese Bedingungen sind die freiwillige Schöpfung und Erhaltung eines selbständigen Wesens, ohne welche die durchgängige Bestimmung eines zufälligen Dinges unmöglich zu begreifen und verständlich zu erklären ist; daher haben die zufälligen Dinge den Grund ihres Daseins in dem Willen eines nothwendigen Wesens.

Dieser Satz des zureichenden Grundes gründet sich, wie man gesehen, allerdings auf den Satz des Widerspruchs. Es ist schlechterdings unmöglich, dass eine Bestimmung wahr und unbegreiflich sein sollte. Ein Satz, der wahr ist, muss sich entweder aus dem Wesen, oder aus den Bedingungen des Subjects erörtern lassen. Wenn beides nicht geschehen kann, so ist der Satz unbestimmt. Es ist also schlechterdings unmöglich und widersprechend, dass etwas ohne zureichenden Grund sollte bestimmt sein können. Daraus folgt aber keineswegs, dass alles, was durch einen zureichenden Grund bestimmt ist, auch schlechterdings

nothwendig sei. Das Dasein zufälliger Dinge ist nicht schlechterdings, sondern nur unter der Bedingung nothwendig, dass sie Gott erschaffen und erhalten wolle. Das wahre Kennzeichen der absoluten und bedingten Nothwendigkeit ist dieses: Wenn die Bedingungen des Subjects, aus welchen das Prädicat gefolgert wird, das Dasein eines andern Subjects voraussetzen, so ist der Satz hypothetisch nothwendig; bedarf es aber des Daseins keines andern Subjects, um aus den Bedingungen des vorhandenen Subjects das Prädicat zu folgern, so ist der Satz schlechterdings nothwendig. So ist das Dasein Gottes schlechterdings nothwendig; denn der Satz: Gott ist vorhanden, setzt in den Bedingungen des Subjects kein Dasein eines andern Subjects voraus, um das Prädicat dadurch zu bestimmen. Hingegen setzt der Satz: Zufällige Dinge existiren, unter den Bedingungen des Subjects, die den Satz wahr machen, das Dasein und sogar den Willen Gottes voraus; daher ist das Dasein der zufälligen Dinge nicht schlechterdings nothwendig.

Aber wie? Ist dieser Satz des zureichenden Grundes allgemein, und leidet er in Ansehung der freiwilligen Entschliefsungen vernünftiger Wesen keine Ausnahme? — Dieser Frage will ich eine andere entgegen setzen: Kann in Ansehung der freiwilligen Entschliefsungen vernünftiger Wesen etwas wahr, und dennoch schlechterdings unbegreiflich sein? — Ist aber dieses unmöglich, so können auch alle Geisteskräfte nichts wahr machen, das unbegreiflich ist, nichts bestimmen, davon nicht wenigstens ein unendlicher Verstand den Grund anzeigen könnte, warum es vielmehr so, als anders bestimmt ist. Wenn sich also ein vernünftiges Wesen wozu entschliefsen, und zwar freiwillig entschliefsen soll, so muss, indem es sich entschliefst, ein unendlicher Verstand aus seinem innern Zustande erklären können, warum es sich vielmehr so, als anders entschliefst. — Also haben unsere freiwilligen Entschliefsungen selbst ihre zukünftige Gewissheit? — Allerdings, und dieses ist nicht zu leugnen; denn wenn sie nicht *objective* ihre ausgemachte Gewissheit hätten, so würde auch alle Wahrscheinlichkeit in Ansehung derselben verschwinden. Wenn in der Seele eines Tugendhaften nicht die ausgemachte Gewissheit läge, dass er sein Vaterland nicht muthwillig verrathen wird, so wäre solches auch mit keinem Grunde der Wahrscheinlichkeit aus seinem Charakter zu schliefsen. Was *subjective* wahrscheinlich ist, muss *objective* seine ausgemachte Gewissheit haben. Da sich also aus dem Charakter eines

Menschen verschiedenes mit Grund vermuthen lässt, so müssen unsere freiwilligen Entschliefsungen allerdings ihre vorherbestimmte Gewissheit haben. Diese drei Sätze: erstens, ein Stein, der nicht unterstützt wird, fällt zu Boden; zweitens, was einen Eindruck in die Werkzeuge meiner Sinne macht, das empfinde ich; drittens, ich werde meinen Freund, so lange mir meine Sinne bleiben, nicht verrathen; diese drei Sätze, sage ich, sind voll unstreitiger Gewissheit, denn aus dem Subjecte lässt sich unter gewissen Bedingungen das Prädicat folgern, und mit Zuverlässigkeit schliefsen. Aber diese Zuverlässigkeit selbst ist von verschiedener Natur; denn entweder gehört zu den Bedingungen des Subjects, die das Prädicat nothwendig machen, unter andern auch eine lebendige Erkenntniss des Guten und Bösen, oder nicht. Jene wird die moralische, diese aber die physikalische Nothwendigkeit genannt. Dass ein Stein in freier Luft zu Boden falle, dass auf einen äufsern Eindruck in die Werkzeuge der Sinne eine Empfindung folge, diese Sätze lassen sich beweisen, ohne in dem Subjecte eine oder die andere Erkenntniss des Guten und Bösen vorauszusetzen, daher sind sie physikalisch gewiss. Dass ich aber meinen Freund nicht verrathen würde, dieses setzt unter den Bedingungen des Subjects vornehmlich dieses voraus, dass ich es nach meiner pragmatischen Erkenntniss vom Guten und Bösen nothwendig gut finden muss, meinen Freund nicht zu verrathen, und also enthält dieser Satz eine moralische Gewissheit oder Nothwendigkeit. Eine Selbstbestimmung, die sich aus der Erkenntniss des Guten und Bösen erklären lässt, ist eine willkürliche, und wenn diese Erkenntniss deutlich ist, eine freiwillige Entschliefsung.

Es steht in meiner Freiheit, ob ich die Augen aufthun will oder nicht; wenn ich sie aber aufthue, so steht es nicht mehr bei mir, ob ich die Gegenstände sehen will oder nicht. — Diese Sätze erkläre ich folgendergestalt: dass ich meine Augen aufthue oder verschliefse, lässt sich nicht anders verständlich erklären, als aus der vorausgesetzten Bedingung, dass ich dieses oder jenes gut finde; diese Handlung setzt also gewisse praktische Begriffe des Guten und Bösen voraus, und ist willkürlich, öfters auch freiwillig. Dass ich aber mit offenen Augen die sichtbaren Gegenstände sehe, dieser Satz setzt in den Bedingungen des Subjects unmittelbar kein Gutfinden oder nicht Gutfinden, keine Erkenntniss des Guten und Bösen voraus; daher ist das Sehen der Gegenstände,

wie jedermann gesteht, nicht unmittelbar willkürlich, und um so viel weniger freiwillig. —

Ich sehe hier den Weg zu unendlichen Ausschweifungen vor mir. Eine fernere Untersuchung, was Freiheit und Zurechnung, Lob und Tadel, Belohnung und Strafe, Beleidigung und Genugthuung sei, könnte mir zu mancher nützlichen Anmerkung Gelegenheit geben. Da sie mich aber in ein Labyrinth verwickeln würde, aus welchem kein Ausgang ist, wenn man nicht alle seine Krümmungen durchwandelt, so würde ich allzuweit von meinem Ziele abkommen. Ich breche daher ab, und kehre zu dem Satze des zureichenden Grundes zurück.

Dieser herrliche Grundsatz ist das Band, welches alle ersinnlichen Wahrheiten verbindet. In dem Verstande Gottes ist alles Wissenschaft, hängen alle möglichen Wahrheiten so zusammen, wie die Sätze einer geometrischen Demonstration. In unserm Verstande ist zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit allezeit eine entsetzliche Kluft, indem wir niemals alle möglichen Bestimmungen eines Dinges verständlich erklären können, und daher das Dasein zufälliger Dinge nicht anders als aus der Erfahrung haben können. Ein unendlicher Verstand aber kann alle möglichen Bestimmungen wirklicher Dinge auf das allerdeutlichste erklären, und daher ihr Dasein, wenn ich vom Unendlichen menschlich reden darf, *a priori* beweisen. Daher hängen in ihm, vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde, die Möglichkeiten und Wirklichkeiten auf das allergenaueste zusammen, und alle Wahrheiten machen ein einziges Ganze, eine einzige Wissenschaft, eine unendliche Demonstration aus, die der Allerhöchste mit einem Blicke übersieht. Gesetzt, es könnte etwas ohne allen Grund vorhanden sein, so wäre das Dasein desselben eine Wahrheit, die mit keiner andern Wahrheit verknüpft ist, eine isolirte Insel im Reiche der Wahrheiten, zu welcher auf keinerlei Weise zu gelangen ist. Sie kann also auch kein Gegenstand des unendlichen Verstandes werden; denn wie die Eigenschaften Gottes auf das vollkommenste übereinstimmen, so harmoniren auch alle seine Einsichten und machen ein systematisches Ganze aus, in welchem sich eins aus allem und alles aus einem vernünftig erklären lässt. Keine abgesonderten Trümmer, keine Lücken finden in diesem unendlichen Systeme Platz, gehören nicht zum Gegenstande der göttlichen Erkenntniss, und sind schlechterdings unmöglich.

Diese erhabene Harmonie der Wahrheiten etwas deutlicher zu begreifen, erwäge man folgende Betrachtung. Eine jede Naturbegebenheit hat einen dreifachen Grund: sie lässt sich einmal aus der göttlichen Macht begreifen, die sie aus dem Nichts hervorbringt, und ohne diesen Grund ist sie schlechterdings unmöglich. Sie hat aber auch ihren Grund in dem System der göttlichen Absichten, und auch dieses wird zu ihrem Dasein nothwendig erfordert; denn Gott würde sie nicht hervorbringen wollen, wenn er sie nicht gut fände. Endlich lässt sich auch ihr Dasein aus den wirkenden Ursachen in der Natur begreiflich machen, und diesen Grund kann sie allenfalls entbehren. Denn Gott kann, was seinen Absichten gemäfs ist, durch ein Wunderwerk hervorbringen, dessen Dasein sich aus keinen *causis secundariis* verständlich erklären lässt. Die göttlichen Absichten harmoniren mit den Wirkungen seiner Macht auf das allervollkommenste, denn er bringt nichts hervor, das nicht seinen Absichten gemäfs ist, und es ist nichts seinen schliefslichen Absichten gemäfs, das er nicht hervorbringt. Aber auch das System der wirkenden Ursachen, so lange Gott den Lauf der Natur durch kein Wunderwerk unterbricht, harmonirt auf das vollkommenste mit seinen Absichten. Sie bringen keine Realität hervor, die nicht seinen Absichten gemäfs ist, und er hat sie dergestalt eingerichtet, dass sie seine endlichen Absichten auf das allergenaueste erfüllen. Dieses streitet keineswegs mit der Zulassung des Bösen, wie solches bereits von andern weitläufig gezeigt worden ist.

Hieraus lässt sich mit wenigem entscheiden, in welchem Falle der Satz des zureichenden Grundes uns auf nothwendige, und in welchem Falle er uns auf hypothetische Wahrheiten leite. Manche Weltweisen haben sich in dieser Verwirrung nicht zu helfen gewusst und daher in der Anwendung dieses Grundsatzes unsägliche Schwierigkeiten zu finden geglaubt. Allein nach obigen Betrachtungen ist nichts leichter, als diese Fälle zu unterscheiden. Dass alles seinen Bestimmungsgrund haben müsse, ist eine schlechterdings nothwendige Wahrheit. Sie leidet nicht die geringste Ausnahme und erstreckt sich sogar bis auf den Rathschluss Gottes, in welchem gleichfalls ohne Beweggrund unmöglich etwas beschlossen werden kann. Was einen Bestimmungsgrund hat, kann nothwendig und auch zufällig sein, nachdem dieser Bestimmungsgrund in einer bloſsen Möglichkeit, oder in einer Wirklichkeit anzutreffen ist.

wie jedermann gesteht, nicht unmittelbar willkürlich, und um so viel weniger freiwillig. —

Ich sehe hier den Weg zu unendlichen Ausschweifungen vor mir. Eine fernere Untersuchung, was Freiheit und Zurechnung, Lob und Tadel, Belohnung und Strafe, Beleidigung und Genugthuung sei, könnte mir zu mancher nützlichen Anmerkung Gelegenheit geben. Da sie mich aber in ein Labyrinth verwickeln würde, aus welchem kein Ausgang ist, wenn man nicht alle seine Krümmungen durchwandelt, so würde ich allzuweit von meinem Ziele abkommen. Ich breche daher ab, und kehre zu dem Satze des zureichenden Grundes zurück.

Dieser herrliche Grundsatz ist das Band, welches alle ersinnlichen Wahrheiten verbindet. In dem Verstande Gottes ist alles Wissenschaft, hängen alle möglichen Wahrheiten so zusammen, wie die Sätze einer geometrischen Demonstration. In unserm Verstande ist zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit allezeit eine entsetzliche Kluft, indem wir niemals alle möglichen Bestimmungen eines Dinges verständlich erklären können, und daher das Dasein zufälliger Dinge nicht anders als aus der Erfahrung haben können. Ein unendlicher Verstand aber kann alle möglichen Bestimmungen wirklicher Dinge auf das allerdeutlichste erklären, und daher ihr Dasein, wenn ich vom Unendlichen menschlich reden darf, *a priori* beweisen. Daher hängen in ihm, vermöge des Satzes vom zureichenden Grunde, die Möglichkeiten und Wirklichkeiten auf das allergenaueste zusammen, und alle Wahrheiten machen ein einziges Ganze, eine einzige Wissenschaft, eine unendliche Demonstration aus, die der Allerhöchste mit einem Blicke übersieht. Gesetzt, es könnte etwas ohne allen Grund vorhanden sein, so wäre das Dasein desselben eine Wahrheit, die mit keiner andern Wahrheit verknüpft ist, eine isolirte Insel im Reiche der Wahrheiten, zu welcher auf keinerlei Weise zu gelangen ist. Sie kann also auch kein Gegenstand des unendlichen Verstandes werden; denn wie die Eigenschaften Gottes auf das vollkommenste übereinstimmen, so harmoniren auch alle seine Einsichten und machen ein systematisches Ganze aus, in welchem sich eins aus allem und alles aus einem vernünftig erklären lässt. Keine abgesonderten Trümmer, keine Lücken finden in diesem unendlichen Systeme Platz, gehören nicht zum Gegenstande der göttlichen Erkenntniss, und sind schlechterdings unmöglich.

Diese erhabene Harmonie der Wahrheiten etwas deutlicher zu begreifen, erwäge man folgende Betrachtung. Eine jede Naturbegebenheit hat einen dreifachen Grund: sie lässt sich einmal aus der göttlichen Macht begreifen, die sie aus dem Nichts hervorbringt, und ohne diesen Grund ist sie schlechterdings unmöglich. Sie hat aber auch ihren Grund in dem System der göttlichen Absichten, und auch dieses wird zu ihrem Dasein nothwendig erfordert; denn Gott würde sie nicht hervorbringen wollen, wenn er sie nicht gut fände. Endlich lässt sich auch ihr Dasein aus den wirkenden Ursachen in der Natur begreiflich machen, und diesen Grund kann sie allenfalls entbehren. Denn Gott kann, was seinen Absichten gemäfs ist, durch ein Wunderwerk hervorbringen, dessen Dasein sich aus keinen *causis secundariis* verständlich erklären lässt. Die göttlichen Absichten harmoniren mit den Wirkungen seiner Macht auf das allervollkommenste, denn er bringt nichts hervor, das nicht seinen Absichten gemäfs ist, und es ist nichts seinen schliefslichen Absichten gemäfs, das er nicht hervorbringt. Aber auch das System der wirkenden Ursachen, so lange Gott den Lauf der Natur durch kein Wunderwerk unterbricht, harmonirt auf das vollkommenste mit seinen Absichten. Sie bringen keine Realität hervor, die nicht seinen Absichten gemäfs ist, und er hat sie dergestalt eingerichtet, dass sie seine endlichen Absichten auf das allergenaueste erfüllen. Dieses streitet keineswegs mit der Zulassung des Bösen, wie solches bereits von andern weitläufig gezeigt worden ist.

Hieraus lässt sich mit wenigem entscheiden, in welchem Falle der Satz des zureichenden Grundes uns auf nothwendige, und in welchem Falle er uns auf hypothetische Wahrheiten leite. Manche Weltweisen haben sich in dieser Verwirrung nicht zu helfen gewusst und daher in der Anwendung dieses Grundsatzes unsägliche Schwierigkeiten zu finden geglaubt. Allein nach obigen Betrachtungen ist nichts leichter, als diese Fälle zu unterscheiden. Dass alles seinen Bestimmungsgrund haben müsse, ist eine schlechterdings nothwendige Wahrheit. Sie leidet nicht die geringste Ausnahme und erstreckt sich sogar bis auf den Rathschluss Gottes, in welchem gleichfalls ohne Beweggrund unmöglich etwas beschlossen werden kann. Was einen Bestimmungsgrund hat, kann nothwendig und auch zufällig sein, nachdem dieser Bestimmungsgrund in einer bloſsen Möglichkeit, oder in einer Wirklichkeit anzutreffen ist.

Denn was sich aus einer bloſsen Möglichkeit erklären lässt, das ist schlechterdings nothwendig. Wessen Dasein aber nicht anders, als aus einer angenommenen Wirklichkeit begriffen werden kann, das ist abhängig, und folglich zufällig. Das nothwendige Wesen erfordert zu seinem Dasein nur einen einzigen Grund, und dieser liegt in seiner innern Möglichkeit. Die zufälligen und abhängigen Dinge erfordern einen dreifachen Grund: erstens eine unmittelbar wirkende Unterursache, und diese ist nicht nur an sich selbst zufällig, sondern auch allenfalls entbehrlich; zweitens eine mittelbar wirkende Ursache, die aus dem Nichts hervorbringen und erhalten kann. Diese ist unentbehrlich und wird also nothwendig erfordert; sie macht aber gleichwohl das Dasein der zufälligen Dinge nicht nothwendig; und endlich drittens eine Endursache, ohne welche das höchste Wesen keinen Beweggrund gehabt haben kann, sie hervorzubringen. Auch diese wird schlechterdings nothwendig erfordert, kann aber gleichwohl nichts schlechterdings nothwendig machen.

Wir haben also zwei verschiedene Grundsätze, auf deren jedem ein Lehrgebäude der natürlichen Gottesgelahrtheit aufgeführt werden kann. Der erste ist: Was nicht vorhanden ist, muss entweder einen Widerspruch enthalten, oder keinen Bestimmungsgrund haben, das heifst, nach unsern Erklärungen: entweder unbestimmbar, oder unbestimmt sein. Das allerhöchste Wesen kann weder unbestimmbar, noch unbestimmt sein, denn es enthält keinen Widerspruch, und was ihm zukommen kann, ist durch seine innere Möglichkeit nothwendig bestimmt; daher ist das allerhöchste Wesen nothwendig vorhanden.

Der zweite Grundsatz ist dieser: Zufällige Dinge müssen den Grund ihres Daseins mittelbar in einem nothwendigen Wesen haben; ich bin ein zufälliges Ding, also u. s. w. Der Untersatz ist aus zwei Aussagungen zusammen gesetzt: ich bin vorhanden; ich bin ein zufälliges Wesen. Die Wahrheit dieser beiden Aussagungen, sagt DESCARTES, kann kein Skeptiker in Zweifel ziehen; denn wer zweifelt, ist vorhanden, und wer nicht alles gewiss weifs, der ist ein zufälliges Ding.

Ueberhaupt kann der Skeptiker wohl in Zweifel sein, ob die Dinge aufser uns so sind, wie wir uns dieselben vorstellen, oder ob sie uns nur so scheinen. Dass wir sie uns aber vorstellen, und dass sie uns so und nicht anders scheinen, darin findet kein Zweifel statt. Dieses ist also die unleugbarste Erfahrung, auf welche sich die Vernunft stützen kann, und

sie muss unstreitig siegen, wenn sie ohne fernern Beistand der Sinne aus dieser einzigen Grunderfahrung alle ihre Waffen schmiedet.

Sie kann aber aus dieser Grunderfahrung noch eine wichtige Folge ziehen, die in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften von ungemeinem Nutzen ist. Wir wissen von den Eigenschaften der Dinge aufser uns niemals mit überzeugender Gewissheit, ob sie Realitäten oder bloſse Erscheinungen sind, und im Grunde sich auf Negationen stützen; ja von einigen haben wir Grund zu glauben, dass es bloſse Erscheinungen sind. Daher können wir keine von diesen Eigenschaften dem allerhöchsten Wesen zuschreiben, und einige müssen wir ihm schlechterdings absprechen. Von der letzten Gattung sind alle *qualitates sensibiles*, von welchen wir mit Grund glauben, dass sie aufser uns nicht so anzutreffen sind, wie sie uns, vermöge unserer sinnlichen eingeschränkten Erkenntniss scheinen, und also keine Realitäten sind. Man kann diesen Schluss auch umkehren; was dem allerhöchsten Wesen nicht zukommt, das kann keine Realität sein, denn ihm kommen alle möglichen Realitäten im höchsten Grade zu. Hieraus folgt ganz natürlich, dass die Ausdehnung, Bewegung und Farbe bloſse Erscheinungen und keine Realitäten sind; denn wären sie Realitäten, so müssten sie dem allerhöchsten Wesen zugeschrieben werden. Die Geschichte der Weltweisheit zeigt auch, dass verschiedene Weltweisen auf den Irrthum verfallen sind, dem allerhöchsten Wesen die vollkommenste Ausdehnung zuzueignen, und einige haben sogar die vollkommenste Figur aufgesucht, die ihm zugeschrieben werden könne. In der That ist diese Ungereimtheit nicht zu vermeiden, so bald man Figur und Ausdehnung für etwas wirkliches, für Realitäten halten will. Die letzte Zuflucht war zu einer unendlichen Ausdehnung, die man dem höchsten Wesen mit Anstand zuschreiben zu können glaubte. Allein die Ungereimtheiten und Widersprüche, die auch aus dieser Hypothese folgen, nöthigen uns, die Ausdehnung überhaupt von den Realitäten auszuschlieſsen, und sie als ein bloſses Phänomenon anzusehen. Es giebt zwar Realitäten in der Natur, auf welche sich diese Erscheinung gründet; allein diese sind nichts weniger als ausgedehnt, sondern einfach, und was an ihnen wirklich ist, das kommt dem höchsten Wesen in der That in *summo gradu* zu. Aber die Erscheinungen, die wir an denselben wahrnehmen, müssen dem allerhöchsten Wesen schlechterdings abgesprochen werden, denn sie stützen sich auf das Unvermögen unserer Er-

kenntniss, und kommen den Dingen nicht so zu, wie wir dieselben wahrnehmen.

Aber welches sind denn die Eigenschaften der Dinge, von welchen wir mit Gewissheit sagen können, dass sie wirkliche Realitäten sind? Keine andern, als die Fähigkeiten unserer Seele. Unser Erkenntnissvermögen z. B. kann unmöglich eine Erscheinung sein. Denn eine Erscheinung ist nichts anderes, als ein Begriff, dessen Beschaffenheit zum Theil aus dem Unvermögen unserer Erkenntniss erklärt werden muss. Es sind zusammengesetzte Vorstellungen, die wir nicht aus einander setzen können, und daher anders wahrnehmen, als sie wirklich sind. Wir haben am Ende des ersten Abschnitts gesehen, dass alle Phänomena ihren Grund haben in der angeborenen oder verderbten Beschaffenheit unserer Sinne, in dem Augpunkte, aus welchem die Gegenstände betrachtet werden, in einem falschen Urtheile des sinnlichen Beurtheilungsvermögens, mit einem Worte, in den Einschränkungen unserer Vorstellungskraft. Aber unsere Vorstellungskraft selber und alle verschiedenen Fähigkeiten, die von derselben hergeleitet werden, können ihren Grund nicht in den Einschränkungen dieser Vorstellungskraft haben, sind also wahre Realitäten. Daher können wir dem allerhöchsten Wesen alle unsere Erkenntnissvermögen, wenn wir von den Mängeln und Unvollkommenheiten abstrahiren, die ihnen ankleben, mit Recht zuschreiben, und also in ihm die unergründliche Vernunft, Weisheit, Gerechtigkeit, Gütigkeit und Barmherzigkeit verehren.

Von der andern Seite wissen wir, dass die Erscheinungen, die wir von den körperlichen Dingen haben, sich auf gewisse Realitäten gründen müssen, die wir uns unrichtig vorstellen. Denn von bloſsen Negationen lässt sich kein Begriff bilden. Diese Realitäten können keine Ausdehnungen sein, denn die Ausdehnung selbst ist ein Phänomenon. Sie sind also einfach. Aber was für Eigenschaften haben sie? Leibniz sagt, sie haben die Eigenschaften, die uns einzig und allein als Realitäten bekannt sind, Vorstellungsvermögen; und er glaubt erklären zu können, wie aus der Verwirrung dieser Realitäten die Erscheinungen entspringen, die wir von den Körpern haben. Es ist hier der Ort nicht, mich über diese Meinung zu erklären. Ich habe nur die an meine Materie angrenzenden Theile mit Auſsenlinien bezeichnen wollen. Eine umständlichere Beschreibung gehört nicht zu meinem Vorhaben.

Ich habe bisher blofs von zwei Beweisarten vom Dasein Gottes geredet, und bewiesen, dass sie eine völlige demonstrative Ueberzeugungskraft haben. Meine Absicht ist aber keineswegs, desswegen auf alle übrigen Beweisarten Verzicht zu thun, die von verschiedenen Weltweisen mit glücklichem Erfolge sind ausgeführt worden. Denn da die Lehre von Gott nicht nur überzeugen, sondern auch rühren, das Gemüth bewegen und zu einem dieser Lehre gemäfsen Wandel antreiben soll, so ist es mit den blofs demonstrativen Beweisgründen nicht genug, sondern das Leben der Erkenntniss muss durch eine Menge von überführenden Gründen angefeuert werden. Die praktische Ueberzeugung geht hierin von der blofs theoretischen ab. Diese begnügt sich mit der trockensten Demonstration, mit der blofs deutlichen Erkenntniss, jene aber erfordert nicht ausdrücklich Deutlichkeit und Gewissheit, sondern vornehmlich eine lebendige wirksame Erkenntniss, einen starken und lebhaften Eindruck in das Gemüth, dadurch wir angetrieben werden, unser Thun und Lassen dieser Erkenntniss gemäfs einzurichten. Jede Wahrscheinlichkeit, jeder beredte Beweisgrund trägt zu diesem Leben der Erkenntniss etwas bei, hilft seine Energie vermehren, wie ich in dem letzten Abschnitte weitläufiger aus einander setzen werde. Daher muss kein Verehrer der Gottheit den mindesten Beweisgrund verwerfen, der nur einige Ueberredungskraft mit sich führt. — Man kann die Gründe, auf welche diese anderweitigen Beweisarten sich stützen, in folgende Hauptklassen eintheilen: erstens die Schönheit und Ordnung in den sichtbaren Theilen der Schöpfung, sowohl in ganzen Weltsystemen und ihrem Zusammenhange, als in einzelnen besondern Theilen auf unserer Erde; zweitens die Schönheit und Ordnung in den Gesetzen der Bewegung, und endlich drittens die unleugbaren Absichten in der Natur, in allgemeinen und besondern, in ordentlichen und aufserordentlichen Naturbegebenheiten, dahin auch die Schicksale gewisser Staaten und sogar die Begebenheiten einzelner Personen zu rechnen sind. Denn auch aus diesen, wenn sie im ganzen betrachtet werden, leuchten öfters die weisesten Absichten hervor, die durch wunderbare Mittel erhalten worden sind.

Es ist nicht zu leugnen, dass diesen Beweisarten noch vieles zur demonstrativen Gewissheit fehlt. Was die Schönheit und Ordnung betrifft, nicht zu gedenken, dass erst dargethan werden muss, dass sie nicht nothwendig, sondern zufällig sei, so kann man, wenn auch dieses geleistet

kenntniss, und kommen den Dingen nicht so zu, wie wir dieselben wahrnehmen.

Aber welches sind denn die Eigenschaften der Dinge, von welchen wir mit Gewissheit sagen können, dass sie wirkliche Realitäten sind? Keine andern, als die Fähigkeiten unserer Seele. Unser Erkenntnissvermögen z. B. kann unmöglich eine Erscheinung sein. Denn eine Erscheinung ist nichts anderes, als ein Begriff, dessen Beschaffenheit zum Theil aus dem Unvermögen unserer Erkenntniss erklärt werden muss. Es sind zusammengesetzte Vorstellungen, die wir nicht aus einander setzen können, und daher anders wahrnehmen, als sie wirklich sind. Wir haben am Ende des ersten Abschnitts gesehen, dass alle Phänomena ihren Grund haben in der angeborenen oder verderbten Beschaffenheit unserer Sinne, in dem Augpunkte, aus welchem die Gegenstände betrachtet werden, in einem falschen Urtheile des sinnlichen Beurtheilungsvermögens, mit einem Worte, in den Einschränkungen unserer Vorstellungskraft. Aber unsere Vorstellungskraft selber und alle verschiedenen Fähigkeiten, die von derselben hergeleitet werden, können ihren Grund nicht in den Einschränkungen dieser Vorstellungskraft haben, sind also wahre Realitäten. Daher können wir dem allerhöchsten Wesen alle unsere Erkenntnissvermögen, wenn wir von den Mängeln und Unvollkommenheiten abstrahiren, die ihnen ankleben, mit Recht zuschreiben, und also in ihm die unergründliche Vernunft, Weisheit, Gerechtigkeit, Gütigkeit und Barmherzigkeit verehren.

Von der andern Seite wissen wir, dass die Erscheinungen, die wir von den körperlichen Dingen haben, sich auf gewisse Realitäten gründen müssen, die wir uns unrichtig vorstellen. Denn von bloſsen Negationen lässt sich kein Begriff bilden. Diese Realitäten können keine Ausdehnungen sein, denn die Ausdehnung selbst ist ein Phänomenon. Sie sind also einfach. Aber was für Eigenschaften haben sie? LEIBNIZ sagt, sie haben die Eigenschaften, die uns einzig und allein als Realitäten bekannt sind, Vorstellungsvermögen; und er glaubt erklären zu können, wie aus der Verwirrung dieser Realitäten die Erscheinungen entspringen, die wir von den Körpern haben. Es ist hier der Ort nicht, mich über diese Meinung zu erklären. Ich habe nur die an meine Materie angrenzenden Theile mit Aufsenlinien bezeichnen wollen. Eine umständlichere Beschreibung gehört nicht zu meinem Vorhaben.

Ich habe bisher blofs von zwei Beweisarten vom Dasein Gottes geredet, und bewiesen, dass sie eine völlige demonstrative Ueberzeugungskraft haben. Meine Absicht ist aber keineswegs, desswegen auf alle übrigen Beweisarten Verzicht zu thun, die von verschiedenen Weltweisen mit glücklichem Erfolge sind ausgeführt worden. Denn da die Lehre von Gott nicht nur überzeugen, sondern auch rühren, das Gemüth bewegen und zu einem dieser Lehre gemäfsen Wandel antreiben soll, so ist es mit den blofs demonstrativen Beweisgründen nicht genug, sondern das Leben der Erkenntniss muss durch eine Menge von überführenden Gründen angefeuert werden. Die praktische Ueberzeugung geht hierin von der blofs theoretischen ab. Diese begnügt sich mit der trockensten Demonstration, mit der blofs deutlichen Erkenntniss, jene aber erfordert nicht ausdrücklich Deutlichkeit und Gewissheit, sondern vornehmlich eine lebendige wirksame Erkenntniss, einen starken und lebhaften Eindruck in das Gemüth, dadurch wir angetrieben werden, unser Thun und Lassen dieser Erkenntniss gemäfs einzurichten. Jede Wahrscheinlichkeit, jeder beredte Beweisgrund trägt zu diesem Leben der Erkenntniss etwas bei, hilft seine Energie vermehren, wie ich in dem letzten Abschnitte weitläufiger aus einander setzen werde. Daher muss kein Verehrer der Gottheit den mindesten Beweisgrund verwerfen, der nur einige Ueberredungskraft mit sich führt. — Man kann die Gründe, auf welche diese anderweitigen Beweisarten sich stützen, in folgende Hauptklassen eintheilen: erstens die Schönheit und Ordnung in den sichtbaren Theilen der Schöpfung, sowohl in ganzen Weltsystemen und ihrem Zusammenhange, als in einzelnen besondern Theilen auf unserer Erde; zweitens die Schönheit und Ordnung in den Gesetzen der Bewegung, und endlich drittens die unleugbaren Absichten in der Natur, in allgemeinen und besondern, in ordentlichen und aufserordentlichen Naturbegebenheiten, dahin auch die Schicksale gewisser Staaten und sogar die Begebenheiten einzelner Personen zu rechnen sind. Denn auch aus diesen, wenn sie im ganzen betrachtet werden, leuchten öfters die weisesten Absichten hervor, die durch wunderbare Mittel erhalten worden sind.

Es ist nicht zu leugnen, dass diesen Beweisarten noch vieles zur demonstrativen Gewissheit fehlt. Was die Schönheit und Ordnung betrifft, nicht zu gedenken, dass erst dargethan werden muss, dass sie nicht nothwendig, sondern zufällig sei, so kann man, wenn auch dieses geleistet

wird, dennoch nichts mehr daraus folgern, als dass es eine weise und gütige Ursache dieser Ordnung und Schönheit gebe, aber nicht, dass diese allweise und allgütige Ursache alles aufser ihr aus dem Nichts hervorgebracht, erschaffen habe. Vielleicht hat Gott, wie einige von den Alten geträumt, ein Chaos vorgefunden, in welches er Ordnung und Schönheit hineingelegt hat. Vielleicht hat er der unordentlichen Bewegung, die in diesem Chaos anzutreffen gewesen, nur ordentliche und übereinstimmende Gesetze vorgeschrieben. Diese Einwürfe lassen sich widerlegen, das gestehe ich, aber nicht mit der siegenden Kraft, mit welcher man eine echte Demonstration verfechten kann.

Was die Absichten der Dinge betrifft, so können aus denselben nichts anderes, als höchstwahrscheinliche Schlüsse gezogen werden. Denn so lange wir nicht von dem Dasein eines vernünftigen Wesens überzeugt sind, das auf diese oder jene Wirkung sein Absehen gehabt, so können wir nur aus den Umständen vermuthen, dass die Wirkung wohl eine Absicht eines vernünftigen Wesens gewesen sein müsse; wenn nämlich viele besondere Ursachen zu wiederholten malen auf eben dieselbe Weise zusammenkommen, eine Wirkung hevorzubringen, die der Schicklichkeit gemäfs ist und mit dem Ganzen übereinstimmt. Je mehr Ursachen, je öfter sie zusammenkommen, und je schicklicher und der Vollkommenheit des Ganzen angemessener die Wirkung ist, desto wahrscheinlicher ist die Vermuthung, dass diese Wirkung die Absicht eines vernünftigen Wesens gewesen sei. In unserm Falle steigt die Wahrscheinlichkeit auf einen sehr hohen Grad, und kommt der Gewissheit nahe, aber völlig erreichen kann sie dieselbe niemals, so lange wir weder alle Ursachen, so oft sie zusammenkommen, noch das richtige Verhältniss der Schicklichkeit einer einzigen Begebenheit zum Ganzen vollkommen deutlich einsehen können. Endlich kann auch aus den Absichten nur eine weise Anordnung und Einrichtung, nicht aber eine Schöpfung aus dem Nichts dargethan werden.

Indessen besitzen die Beweisthümer eine weit gröfsere Beredungskraft als selbst die Demonstration. Sie machen durch ihre Lebhaftigkeit einen stärkern Eindruck in das Gemüth, erwecken die Seele zu werkthätigen Entschliefsungen, und bringen diejenige praktische Ueberzeugung hervor, die bei der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften unsere vornehmste Absicht sein sollte. Die demonstrativen Beweisthümer sind wie

die Festungen, die ein Land wider feindliche Anfälle schützen, für friedliche Einwohner aber weder die bequemsten, noch die anmuthigsten Wohnplätze sind. Wer keinen Widersacher zu bestreiten, keine spitzfindigen Zweifel zu besiegen hat, der findet in der Methode, aus der Schönheit, Ordnung und aus den Absichten der Natur ihren Schöpfer zu erkennen, die süfseste Beruhigung, den erquickendsten Trost und dasjenige Feuer und Leben der Erkenntniss, das in das Begehrungsvermögen übergeht, und Entschliefsungen veranlasst, die in Handlungen ausbrechen. Man lasse also einer jeden Erkenntniss ihren Werth, und verwerfe weder die allerstrengste Ueberzeugung, die von Spitzfindigkeiten strotzt, noch die allerfeurigste Ueberredung, und wenn sie auch nicht alle Ränke eines Widersachers vereiteln könnte. Nur hüte man sich in der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften vor solchen Gründen, die in gewisser Absicht der guten Sache schädlich sein können. Ich meine die Beweise von dem Dasein eines höhern Wesens, die sich wahrscheinlicher Weise auf unsere Unwissenheit gründen, und bei einer genauern Erforschung und tiefern Einsicht in die Wirkungen der Natur verschwinden dürften. So oft man aus aufserordentlichen Naturbegebenheiten, deren Unterursachen man nicht ergründen kann, auf die unmittelbare Wirkung einer höhern Macht schliefst, so baut man auf schwachen Grund; denn wahrscheinlicher Weise haben, aufser den Wunderwerken, alle Naturbegebenheiten auch ihre Unterursachen.

Die Heiden hatten das Unglück, dass ihre Religion auf so schwachen Stützen ruhte. Jede aufserordentliche Naturbegebenheit wollten ihre Priester der unmittelbaren Wirkung einer höhern Macht zuschreiben.* Nichts ist leichter und bequemer, ein rauhes und ungebildetes Volk im Zaume zu halten, als ein System von Religion, das uns ganz mit Gottheiten umgiebt, und im Rauschen eines jeden Wasserfalles, in der Stimme des Donners oder des Sturmwindes, in allem, was unsere Sinne rührt, die unmittelbare Wirkung einer höhern Macht erkennen lehrt. Allein ein solches System konnte von keiner langen Dauer sein. Sobald die

* Ignoratio causarum conferre Deorum
Cogit ad imperium res, et concedere regnum: et
Quorum operum causas nulla ratione videre
Possunt haec fieri divino numine rentur.

Lucr. L. VI.

Naturkunde und Weltweisheit emporkamen, sah man auch Religionsspötter und Gottesleugner entstehen, welche durch ihre Entdeckungen die schwachen Gründe des Aberglaubens vereitelten und in der Einbildung standen, alle Religion, alle möglichen Beweisgründe für das Dasein Gottes und seiner Eigenschaften umgestofsen zu haben. Jeder Naturforscher musste damals ein Gottesleugner sein, oder wenigstens dafür gehalten werden. Wie war es mit dem EPIKUR? Er bemühte sich, alle Naturbegebenheiten aus mechanischen Gründen zu erklären, und befreite die Götter von den mühsamen Arbeiten, die ihnen von den Priestern damaliger Zeit sind auferlegt worden, wodurch er den herrschenden Aberglauben stürzte. Vortrefflich! wenn er nicht auf der andern Seite zu weit gegangen, und den allerungereimtesten Unglauben einzuführen bemüht gewesen wäre. Allein die bekannten Beweise für das Dasein der Gottheit und ihre unmittelbaren Wirkungen waren nun einmal vernichtet, und der nächste Weg, der vor ihm offen stand, war, entweder beides oder wenigstens das letzte zu leugnen. In einem aufgeklärten Zeitpunkte würde EPIKUR wohl eingesehen haben, dass der Schluss nicht bindet: Alle Naturbegebenheiten haben ihre natürlichen Ursachen, daher giebt es keine Vorsehung, oder gar, wie einige wollen, keine Gottheit — so grofs ist der Einfluss des Zeitpunktes, in welchem wir leben, auf unsere Meinungen, und so nahe sind Aberglauben und Unglauben einander verwandt.

Vierter Abschnitt.

Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre.

Bei einer jeden rechtschaffenen Handlung, die der Mensch unternimmt, macht er stillschweigend folgenden Vernunftschluss:

Wo die Eigenschaft *A* anzutreffen ist, da erfordert die Pflicht *B* zu thun.

Dieser vorkommende Fall hat die Eigenschaften *A*; also u. s. w. Der Obersatz dieses Vernunftschlusses ist eine Maxime, eine allgemeine

Lebensregel, welche wir zu einer andern Zeit angenommen, und die bei Gelegenheit des gegenwärtigen Falles natürlicherweise in das Gedächtniss zurückkommen muss. Der Untersatz gründet sich auf eine genaue Beobachtung der gegenwärtigen Umstände und auf die Ueberzeugung, dass sie mit dem Vorwurfe des Obersatzes, oder mit den erforderlichen Eigenschaften *A* völlig übereinkommen.

Man sondert auch hier, wie in der Mathematik, das Theoretische von dem Praktischen ab, und theilt dadurch die Sittenlehre in zwei Theile, in die lehrende und ausübende. Jene trägt die allgemeinen Lebensregeln vor, die in besondern vorkommenden Fällen zu Obersätzen dienen, und diese lehrt die Anwendung und Ausübung der allgemeinen Grundsätze in einem vorkommenden Falle. Ich habe also zu untersuchen, wie weit sich in diesen Wissenschaften die Evidenz erstrecke, und wie sie sich gegen die Evidenz in den Anfangsgründen der Geometrie verhalte. —

Dass man die allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre mit geometrischer Strenge und Bündigkeit beweisen könne, ist nicht schwer zu beweisen. „Haben wir Menschen das Erkenntnissvermögen mit einander gemein", spricht Marcus Aurelius, „so haben wir auch als vernünftige Geschöpfe die Vernunft gemein. Ist dieses, so haben wir auch die Vernunftgründe gemein, die uns vorschreiben, was zu thun oder zu lassen ist, und folglich haben wir auch ein gemeines Gesetz." Nichts ist meines Erachtens deutlicher und bündiger, als dieser Schluss. Wenn verschiedene Dinge eine ähnliche Bestimmung haben, so müssen sie auch die Folgen gemein haben, die aus dieser Bestimmung fliefsen. Die Menschen besitzen eine gemeinschaftliche Beurtheilungskraft, die in verschiedenen Vorwürfen nur dem Grade nach unterschieden ist; daher beruhen auch alle ihre Begriffe und Urtheile vom Guten und Bösen auf demselben Grunde, und weichen nur nach dem Grade ihrer Einsicht von einander ab. Ist aber dieses, so giebt es auch allgemeine Grundregeln, nach welchen sie, was zu thun oder zu lassen sei, entscheiden sollten, und diese allgemeinen Grundregeln sind die Gesetze der Natur.

Dieselbe Aussicht zeigt uns auch einen bequemen Weg, auf welchem wir zur Erkenntniss dieses allgemeinen Naturgesetzes gelangen können. Man betrachte nur das Thun und Lassen der Menschen, ihre verschiedenen Neigungen und Leidenschaften, Ergötzungen und Beunruhigungen,

man sondere dasjenige ab, worin sie alle endlich übereinkommen, diejenige Bestimmung, welche in dieser grofsen Mannigfaltigkeit allenthalben anzutreffen ist. Dieses *summum bonum, quo tendimus omnes*, auf welches alle Begierden und Wünsche der Menschen zuletzt abzielen, dieses ist die Richtschnur, die wir niemals aus den Augen lassen müssen, der Leitfaden, der uns durch das Labyrinth der menschlichen Handlungen sicher hindurch führen wird.

Was haben die tausendfachen Begierden und Wünsche, Leidenschaften und Neigungen der Menschen gemein? Dieses, dass sie alle auf die Erhaltung, oder Verbesserung unseres, oder eines andern Geschöpfes, innern oder äufsern Zustandes abzielen. Selbst die allerlasterhaftesten Neigungen, die allerschändlichsten Begierden haben keinen andern Endzweck, nur dass sie Scheingüter an die Stelle der wahren Vortheile setzen, oder die gehörige Proportion verfehlen, indem sie ihr eigensüchtiges Selbst einer jeden andern Absicht vorziehen, oder ihren äufsern Zustand auf Unkosten des innern zu verbessern suchen. Der Ehrgeizige und Gewinnsüchtige sind in keiner andern Absicht lasterhaft, als weil sie die Verbesserung ihres äufsern Zustandes, ihrer Ehre oder ihres Vermögens, allen andern Absichten vorziehen, und dieser schändlichen Begierde öfters Leib und Seele, Freunde und Vaterland aufopfern. Mit dem Wollüstigen hat es die nämliche Beschaffenheit. Er ertheilt den sinnlichen Vergnügen einen ungerechten Vorzug vor den Vollkommenheiten seiner Seele, oder vor den Vortheilen seines äufsern Zustandes. Es zielen also alle lasterhaften sowohl als tugendhaften Begierden der Menschen zuletzt einzig und allein auf die wahre oder scheinbare Vollkommenheit (Erhaltung und Verbesserung) ihres oder ihrer Nebenmenschen innern oder äufsern Zustandes. Hieraus fliefst die allgemeine praktische Maxime, das erste Gesetz der Natur: Mache deinen und deines Nebenmenschen innern und äufsern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst. Hat man diese allgemeine Quelle gefunden, so kann man aus derselben die Pflichten gegen sich selbst, gegen seinen Nächsten und auch gegen Gott herleiten. Denn es ist gar leicht zu beweisen, dass die Beobachtung der Pflichten gegen Gott der nächste, sicherste, ja, was sage ich, der einzige Weg sei, unsere Seele vollkommener zu machen. Man sieht hier die Wege zu den besondern Abtheilungen der

praktischen Weltweisheit, die alle mit geometrischer Strenge aus diesem allgemeinen Naturgesetze demonstrirt werden können.

Man kann dasselbe Naturgesetz aus der bloſsen Erklärung eines freiwilligen Wesens *a priori* beweisen. Ein Wesen, das mit Freiheit begabt ist, kann aus verschiedenen Gegenständen, oder Vorstellungen der Gegenstände, wählen, was ihm gefällt. Der Grund dieses Wohlgefallens ist die Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung, die es in dem vorzuziehenden Gegenstande wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt. Unter der Vollkommenheit begreife ich auch den Nutzen und das sinnliche Vergnügen, das uns der Gegenstand verspricht, denn beides gehört zu den Vollkommenheiten unseres innern oder äuſsern Zustandes. — Die Betrachtung der Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung gewährt uns Lust, der Unvollkommenheit, Hässlichkeit und Unordnung aber Unlust; daher können Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit Beweggründe abgeben, wodurch ein freies Wesen in seiner Wahl bestimmt wird. Diese Beweggründe legen dem freien Wesen keinen physischen Zwang auf, denn es wählt nach Wohlgefallen und aus innerer Wirksamkeit; indessen aber führen sie eine moralische Nothwendigkeit mit sich, vermöge welcher es dem freien Geiste unmöglich fällt, an den Unvollkommenheiten, dem Hässlichen und Unordentlichen Wohlgefallen zu finden.

Eine Verbindlichkeit ist nichts anderes, als eine moralische Nothwendigkeit zu handeln, das ist, etwas zu thun oder zu unterlassen. Denn da kein physischer Zwang bei einem freien Wesen statt findet, so kann ich auf keine andere Weise verbunden werden, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, als in so weit man mich durch Beweggründe dazu veranlasst. Die Beweggründe aber verursachen eine moralische Nothwendigkeit; daher ist eine jede Verbindlichkeit eine moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu unterlassen. Da nun ein jedes freie Wesen sittlich gezwungen ist, sich in seiner Wahl nach den triftigsten Beweggründen zu bestimmen, so ist es auch verbunden, sich in seiner Wahl nach der Regel der Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung zu richten, oder, welches eben so viel ist, das freie Wesen ist verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist. Hieraus folgt unmittelbar die natürliche Verbindlichkeit, oder das vorhin aus einem andern Grunde

hergeleitete Naturgesetz: Mache deinen und deines Nächsten innern, und äufsern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst.

Von einer andern Seite lässt sich aus unumstöfslichen Gründen darthun, dass dieses allgemeine Naturgesetz mit den Absichten Gottes übereinkomme, und dass ich dem grofsen Endzwecke der Schöpfung gemäfs lebe, ein Nachahmer der Gottheit werde, so oft ich ein Geschöpf, mich oder ein anderes, vollkommener mache. Sobald man annimmt, dass ein Gott, der nicht ohne die allerweisesten Absichten handeln kann, die Welt hervorgebracht, so lässt sich kein Satz im EUKLIDES strenger beweisen, als dieser, dass das angeführte Naturgesetz der Wille Gottes sein müsse. Kann das allerweiseste und gütigste Wesen eine andere Absicht haben, als die Vollkommenheit der Geschöpfe? Kann es also etwas anderes wollen, als dass wir unsere freien Handlungen dieser Absicht gemäfs einrichten sollen? — So wenig, als die Tangente den Zirkel mehr als in einem Punkte berühren kann.

Bin ich aber verpflichtet, mich nach dem Willen meines Schöpfers zu bequemen? — Ja, antworten unsere Weltweisen. Gott ist der völlige Eigenthumsherr alles dessen, was er aus dem Nichts hervorgebracht. Wir sind sein Eigenthum, seine Knechte. Ihm kommt also das unwidersprechlichste Recht zu, uns Gesetze aufzuerlegen, vorzuschreiben, was ihm gefällt, und die Uebertreter wie Rebellen zu strafen. Wir müssen gehorsamen, uns völlig ergeben, unsern Willen vor dem seinigen ganz zernichten. — Diese Antwort demüthigt, aber passt auf die Frage nicht. Von der Macht lässt sich so unmittelbar nicht auf das Recht schliefsen. Gott kann, im physischen Verstande, mit seinem Geschöpfe machen, was er will. Wie folgt hieraus, dass er es auch moralisch könne, dass es ihm erlaubt sei, dass er ein Recht dazu habe? Noch begreife ich nicht, woran diese Begriffe zusammenhängen. — Die Schöpfung ist sein Eigenthum? — Nun ja doch! Hieraus kann weiter nichts geschlossen werden, als dass ein anderer, wenn er auch die Macht hätte, dennoch kein Recht haben würde, ihm vorzuschreiben, was für einen Gebrauch er von seiner Schöpfung machen will. Wo ist aber der mathematische Beweis, dass ihm selbst ein Recht, eine moralische Befugniss zukomme, mit seinem Eigenthume zu machen, was er will? Was uns kein anderer verwehren kann, ist desswegen noch nicht erlaubt. Es kann mich niemand mit

Recht verhindern, den Vogel zu würgen, der hier im Käfig singt, wäre es aber desswegen erlaubt?

Der kleine Schritt, der hier noch zu thun ist, besteht aus folgendem Raisonnement. Man beweist nämlich, dass Gott nichts anderes wollen kann, als das Beste, und dass ein Recht nichts anderes sei, als ein sittliches Vermögen, das zu thun, was der Regel der Vollkommenheit gemäfs ist. Nunmehr hängt der Schluss so bündig zusammen, als immer ein geometrischer Beweis. Wir sind Geschöpfe Gottes, also sein Eigenthum. Sind wir sein Eigenthum, so hat er das Recht, von unsern Kräften denjenigen Gebrauch zu machen, den er gut findet, denn was er gut findet, ist unstreitig das Beste. Er hat also das Recht, das sittliche Vermögen, uns Gesetze vorzuschreiben; denn die Gesetze, die er uns, seinem Eigenthume vorschreibt, sind der Regel der Vollkommenheit gemäfs. Er hat ferner ein Recht, die Uebertreter dieser Gesetze zu bestrafen, wenn diese Strafe selbst zur Vollkommenheit etwas beiträgt u. s. w.

Uns, dem Eigenthume Gottes, liegt eine doppelte moralische Nothwendigkeit (Verbindlichkeit) ob, uns dem Willen unsers Eigenthumsherrn zu unterwerfen, und seinen Gesetzen nachzuleben. Einmal, weil sie an und für sich die besten sind, indem sie Gott anders unmöglich vorschreiben kann. Wie aus diesem Begriffe eine Verbindlichkeit entspringe, ist bereits oben gezeigt worden. Zweitens geben uns die Strafen und Belohnungen, die Gott mit der Uebertretung und Beobachtung seiner Gesetze verknüpft, Beweggründe an die Hand, den Gehorsam für besser zu halten, und uns daher seiner Regierung zu unterwerfen. Die Beweggründe sind die einzigen Triebfedern, durch welche ein freiwilliges Wesen in Bewegung gesetzt werden kann, und der allerweiseste Gesetzgeber selbst hat keine andern Mittel, seine Gesetze einzuführen und verbindlich zu machen, als indem er Beweggründe mit denselben verknüpft, die das freiwillige Wesen geneigt machen, sie anzunehmen. Daher kann uns nichts verbinden, die natürlichen oder göttlichen Gesetze anzunehmen, als ihre innere Vortrefflichkeit, und die willkürlichen Strafen und Belohnungen, die das allerhöchste Wesen zu unserm Besten mit denselben zu verknüpfen für gut gefunden hat.

Auf dieser Grundlage lässt sich das System der praktischen Weltweisheit ohne sonderliche Schwierigkeit aufrichten. Unsere Handlungen sind gut oder böse, in so weit sie mit der Regel der Vollkommenheit,

oder welches eben so viel ist, mit den Absichten Gottes übereinstimmen, oder nicht. Wir sind also verbunden, jene zu thun, diese zu unterlassen. — Die Tugend ist eine Fertigkeit zu guten, und das Laster eine Fertigkeit zu bösen Handlungen. — Bestrebe dich der Tugend und fliehe das Laster! — Die Verbindlichkeit zu guten Handlungen giebt uns ein Recht auf die Mittel, ohne welche wir dieselben nicht ausführen können. Wenn alle andern Menschen auf dieselben Mittel ein gleiches Recht kätten, so würde sich das Gesetz der Natur widersprechen, wie CUMBERLAND deutlich aus einander gesetzt hat. Es hat also nothwendig ein Vorrecht statt, und dieses Vorrecht lässt sich aus vernünftigen Gründen entscheiden. Diese vernünftigen Gründe, in so weit sie auf eine Menge einzelner Fälle angewandt werden können, machen die Gesetze des natürlichen Rechts aus, und der Inbegriff dieser Gesetze heifst das Naturrecht. Aus dem allgemeinen Naturgesetze ist zu erweisen, dass wir verbunden sind, diese Vorrechte zu erkennen, und sie demjenigen zukommen zu lassen, dem sie gebühren. Wir sind daher zur natürlichen Gerechtigkeit verbunden, d. i. wir müssen einem jeden das Recht zukommen lassen, das ihm gebührt. Will man die Gerechtigkeit, wie oben angeführt worden, durch eine weislich eingerichtete Gütigkeit erklären, so lässt sich die Verbindlichkeit zu derselben auch aus andern Gründen darthun. Denn wir sind verbunden, unsern innern Zustand vollkommener zu machen, und also weise und gütig zu sein.

Man sieht hier abermals ein Beispiel von der erstaunlichen Fruchtbarkeit unserer Begriffe. Aus der einzigen Erklärung eines freiwilligen Wesens lässt sich das ganze System unserer Pflichten, Rechte und Obliegenheiten entwickeln, alle unsere Neigungen, Begierden und Leidenschaften fliefsen aus dieser allgemeinen Quelle, und unser Thun und Lassen ist rechtschaffen, wenn es mit diesem Urbegriffe, wie eine geometrische Demonstration mit ihrer Voraussetzung, zusammenhängt. Aber man bewundere auch die vortreffliche Uebereinstimmung der Wahrheiten! Wir haben drei verschiedene Maxime zu Grunde gelegt: Erstens, erwäge, worin die Neigungen aller Menschen übereinstimmen. Zweitens, erkenne dich als ein freiwilliges Wesen. Drittens, erkenne dich als das Eigenthum Gottes; und alle drei Grundmaxime führen auf die gemeinschaftliche Folge: Mache dich und andere vollkommen. Und so können noch unendlich viele Grunddefinitionen,

oder auch richtige Erfahrungen vorausgeschickt werden, die uns alle auf einem bald kürzern, bald längern Wege auf dasselbe Resultat hinführen. An dieser wundervollen Harmonie erkennt man die Wahrheit! Sie zeigt, wie die Natur, unendlich viele Aussichten, unendlich viele Gesichtspunkte, aber alle stimmen in das grofse Gemälde zusammen, unter welchem sie das Ganze darstellt. Dem allsehenden Auge ist die gesammte Natur ein Gemälde, der Inbegriff aller möglichen Erkenntniss eine Wahrheit.

Die Begriffe der Moralphilosophie sind also fruchtbar und zusammenhängend genug zu einem theoretischen Systeme, und wir können in dieser Theorie alle unsere besondern Pflichten, Rechte und Obliegenheiten, aus einem einzigen allgemeinen Naturgesetze entwickeln. Die Gewissheit wird dieselbe sein, die man sich in den Anfangsgründen der Metaphysik zu versprechen hat. Ist die Weltweisheit überhaupt eine Wissenschaft von den Beschaffenheiten der Dinge überhaupt, so ist die Moralphilosophie insbesondere nichts anderes, als die Wissenschaft der Beschaffenheiten eines freiwilligen Wesens, in so weit es einen freien Willen hat. Die Freiheit aber ist, wie wir gesehen, ein fruchtbarer Begriff, dessen Entwickelung uns auf die Erkenntniss aller unserer Pflichten und Obliegenheiten führen kann; daher lassen sich die Lehren der theoretischen Moralphilosophie aus sichern Gründen unumstöfslich darthun, und die Gewissheit, die in derselben herrscht, ist dieselbe, mit welcher sich in der Metaphysik die Beschaffenheiten der Dinge überhaupt entwickeln lassen. — Hingegen werden die Beweise in dieser Wissenschaft noch weit weniger einleuchtend, weniger fasslich sein können, als in den Anfangsgründen der Metaphysik oder der natürlichen Gottesgelahrtheit. Aufser den Schwierigkeiten, mit welchen, wie in den vorigen Abschnitten ist gezeigt worden, in einer jeden philosophischen Wissenschaft die völlige Ueberzeugung verknüpft sein muss, kommt in Ansehung der Sittenlehre noch hinzu, dass diese Wissenschaft auf den Gründen der Metaphysik gebaut ist. Man muss die Lehre von Gott, der Welt und der Seele des Menschen wohl begriffen, man muss sich davon überzeugt haben, ehe man sich in der Moralphilosophie einiges Licht versprechen kann. Wie kann ich begreifen, was ich Gott, mir selbst und meinem Nächsten schuldig bin, wenn ich nicht von Gott, meinem Nächsten, mir selbst und von der moralischen Verbindung, in welcher ich als Geschöpf und Nebengeschöpf mit jenen stehe, wahre und richtige Begriffe habe? Da

also die praktische Weltweisheit die Wahrheiten der Metaphysik zu Grunde legt, so ist leicht zu begreifen, dass die Evidenz in derselben noch weit schwerer zu erhalten sein muss.

Mit der ausübenden Sittenlehre verhält es sich, wie mit allen andern praktischen Wissenschaften. Jeder praktische Vernunftschluss legt in dem Untersatze die Beschaffenheit eines gegenwärtigen Falles zu Grunde, die uns nicht anders als durch die Erfahrung bekannt werden kann; daher hängt die Wahrheit des Schlusssatzes dennoch von der Gewissheit der Erfahrung ab, durch welche der Untersatz aufser Zweifel gesetzt wird. Und wenn die Erfahrung nicht Wahrheitsgründe genug enthält, uns von der Richtigkeit des Untersatzes vollkommen zu überzeugen, so wird der Schlusssatz dem schwächern Theile folgen, und nicht mehr als wahrscheinlich sein können.

Mit der praktischen Sittenlehre hat es die nämliche Bewandtniss. Es müssen Erfahrungen zu Grunde gelegt werden, die nicht allezeit den erwünschten Grad der Gewissheit haben können. Jedoch sind bei dieser Gelegenheit folgende Betrachtungen nicht aufser Acht zu lassen. Es giebt allgemeine Naturgesetze, die unmittelbar aus der ersten Quelle fliefsen. Diese gehen mehr auf die Neigungen unseres Herzens, als auf unsere äufserlichen Handlungen. Sie schreiben uns vor, was wir lieben, und wovon wir abgeneigt sein sollen, und überlassen es dem untern Naturgesetze, unser Thun und Lassen einzurichten. Von dieser Beschaffenheit sind die allgemeinen Naturgesetze: Verehre den Schöpfer! Liebe die Tugend, fliehe das Laster! Beherrsche deine Leidenschaften, unterwirf deine Begierden der Vernunft! Alle diese Vorschriften der Vernunft können in Ausübungsschlüsse verwandelt werden, die den höchsten Grad der Ueberzeugung mit sich führen. Ich bin ein vernünftiges Geschöpf, daher muss ich meinen Schöpfer verehren, die Tugend lieben, das Laster verabscheuen. Meine Begierden können mich von dem Wege der Glückseligkeit abführen, meine Leidenschaften können das Ziel überschreiten; daher muss ich sie der Herrschaft der Vernunft unterwerfen. Alle diese praktischen Vernunftschlüsse können mit geometrischer Strenge bewiesen werden. Die Obersätze derselben sind von einer solchen Allgemeinheit, dass keine Ausnahme von denselben statt findet. Ihre Ausübung kann keiner höhern Pflicht im Wege stehen, denn sie sind eigentlich die Quellen, aus welchen alle unsere Pflichten

hergeleitet werden. Ich bin zu allen Zeiten und in allen möglichen Umständen verbunden, meinen Schöpfer zu verehren, die Tugend zu lieben u. s. w., und kein Vorfall in der Welt kann mich von dieser Obliegenheit befreien. — Die Untersätze dieser Vernunftschlüsse gründen sich auf die Erfahrungen eines innern Sinnes, die ihre Ueberzeugung mit sich führen. Ich bin ein vernünftiges Geschöpf; ich sehne mich nach der Glückseligkeit; meine Begierden und Leidenschaften können, sich selbst überlassen, mich unglückselig machen; alle diese Sätze gründen sich zwar zuletzt auf Erfahrungen, allein auf Erfahrungen, die keinem Zweifel Raum lassen, die so untrüglich sind, als die bündigsten Vernunftschlüsse.

Steigt man aber zu den abgeleiteten Naturgesetzen herunter, die uns in besondern Fällen vorschreiben, was wir thun und lassen sollen, so nimmt die Untrüglichkeit in der Ausübung allmählich ab, und steigt durch alle Stufen der Wahrscheinlichkeit bis zur Zweifelhaftigkeit nieder. Denn erstlich hängt die Beschaffenheit des gegenwärtigen Falles allhier von Erfahrungen ab, die selten Wahrheitsgründe genug enthalten. Die moralische Güte einer Handlung, der Werth oder Unwerth unseres Thuns und Lassens, hängt nicht nur von unzähligen begleitenden Umständen und Zufälligkeiten, sondern auch von den Folgen und Wirkungen dieser Handlungen ab, die unmöglich mit Gewissheit vorher gesehen werden können. Der mindeste unverhoffte Zufall kann alle unsere Hoffnungen vereiteln, und den besten Vorsatz von den allerschädlichsten Wirkungen sein lassen. Ein Umstand, den wir nicht bemerkt haben, und wie selten sind wir im Stande, alle Umstände genau zu erwägen! kann der Beschaffenheit des gegenwärtigen Falles eine ganz andere Gestalt geben. Nur ein allsehendes Auge kann die Ursachen, Folgen, Verhältnisse und Zufälligkeiten einer wirklichen Begebenheit mit der vollkommensten Gewissheit einsehen. Sterbliche müssen sich in diesem Falle der Führung einer bloßen Wahrscheinlichkeit überlassen. Ferner können dem Obersatze oder den allgemeinen Lebensregeln, welche in vorkommenden Fällen zur Ausübung gebracht werden sollen, zuweilen höhere Pflichten im Wege stehen, in welchem Falle ihre Verbindlichkeit aufhört. Wir sind verbunden, nicht das Gute, sondern das Beste zu thun, und ein abgeleitetes Naturgesetz, das einem höhern Naturgesetze im Wege steht, muss demselben weichen. Dieser Streit der höhern und niedern Pflichten

ist desto mehr zu besorgen, je besonderer die Lebensregel ist, welche den Obersatz unseres praktischen Schlusses ausmacht, und er kann durch Umstände veranlasst werden, die der schärfsten Aufmerksamkeit entgehen. Die löblichste Handlung, das verdienstlichste Werk kann zur Sünde werden, wenn wir zu eben der Zeit eine höhere Pflicht versäumen, deren Verbindlichkeit wichtiger ist. Denn eine jede äufsere Handlung schliefst, indem sie geschieht, alle übrigen Handlungen aus, die zu gleicher Zeit hätten geschehen können, und jedes Gesetz, das uns etwas zu thun befiehlt, muss unter der Bedingung verstanden werden, wenn zu eben der Zeit unsere Pflicht nichts wichtigeres von uns erheischt, das dadurch versäumt wird. Welcher Sterbliche kann sich rühmen, mit Gewissheit einzusehen, was Gelegenheit, Zeit und Umständen nach die beste Handlung sei, die er ausführen kann? In solchen Fällen die Gewissheit abwarten, heifst ewig unschlüssig dastehen, niemals zur Ausübung kommen wollen. Ja öfters ist die Gelegenheit so dringend, der Zeitpunkt so entscheidend, dass uns nicht einmal Zeit gelassen wird, die Gründe der Wahrscheinlichkeit nach deutlichen Begriffen abzuwägen. Das Gewissen und ein glücklicher Wahrheitssinn (*bon sens*), wenn man mir dieses Wort erlauben will, müssen in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten, wo uns nicht die Gelegenheit den kahlen Nacken zuwenden soll, bevor wir sie ergreifen. Das Gewissen ist eine Fertigkeit, das Gute vom Bösen, und der Wahrheitssinn eine Fertigkeit, das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden. Sie sind in ihrem Bezirke das, was der Geschmack in dem Gebiete des Schönen und Hässlichen ist. Ein geübter Geschmack findet in einem Nu, was die langsame Kritik nur nach und nach ins Licht setzt. Eben so schnell entscheidet das Gewissen, beurtheilt der Wahrheitssinn, was die Vernunft nicht ohne mühsames Nachdenken in deutliche Schlüsse auflöst.

Das innere Gefühl, diese Empfindung des Guten und Bösen, Wahren und Falschen, wirkt nach unveränderlichen Regeln, nach richtigen Grundsätzen, aber nach Grundsätzen, die durch anhaltende Uebung unserm Temperamente einverleibt, bei uns gleichsam in Saft und Blut verwandelt worden sind. Ob sie gleich auf undeutliche Erkenntniss, und öfters auf bloſse Wahrscheinlichkeiten gegründet sind, so ist ihre Wirkungskraft auf das Begehrungsvermögen dennoch weit feuriger und lebhafter,

als die Wirkungskraft der deutlichsten Vernunftschlüsse, die ohne Fertigkeit überzeugen, aber nicht rühren, unterrichten, aber das Gemüth nicht bewegen. — Dieses in einiges Licht zu setzen, erlaube man mir den Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Ueberzeugung, dessen ich am Ende des vorigen Abschnitts Erwähnung gethan, genauer zu betrachten.

Wir geben einem Satze Beifall, so bald wir die Wahrheitsgründe desselben einsehen. Je näher diese Wahrheitsgründe einer völligen Demonstration kommen, und je deutlicher wir dieselben erkennen, desto zuverlässiger ist unser Beifall. Endlich, wenn wir den Beweis eines Satzes so deutlich einsehen, dass wir die Wahrheit desselben nicht mehr in Zweifel ziehen können, so sind wir völlig überzeugt. — Dieses ist der theoretische Beifall, die Ueberzeugung des Verstandes.

Das Gemüth, oder der Inbegriff unserer Begehrungsvermögen erkennt eine Art von Beifall, der von jenem weit unterschieden ist, und praktischer Beifall genannt zu werden verdient. Wer von einer Wahrheit überzeugt ist, der kann sie zu eben der Zeit unmöglich in Zweifel ziehen; allein man kann von einer Verbindlichkeit theoretisch überzeugt sein, und ihr dennoch zuwider handeln. Ja DESCARTES scheint sogar nicht ohne Grund zu behaupten: *Raro peccatur defectu theoreticae cognitionis officii sui, sed defectu practicae, hoc est defectu firmi habitus assentiendi officio suo.*

Nicht alle demonstrativen Wahrheiten wirken gleich stark in unser Begehrungsvermögen. Manche überzeugen den Verstand, ohne das Gemüth zu bewegen, gewähren deutliche Erkenntniss, aber ohne Kraft, Leben und Wirksamkeit, da hingegen andere Wahrheiten mit weniger Gewissheit das Gemüth mehr bewegen, und eine wirksame und lebendige Erkenntniss hervorbringen, die in das Begehrungsvermögen übergehen, und zu werkthätigen Entschliefsungen antreiben. Die Ursache hiervon ist bekannt. Wir Menschen besitzen aufser der Vernunft auch Sinne und Einbildungskraft, Neigungen und Leidenschaften, die in der Bestimmung unseres Thuns und Lassens von äufserster Wichtigkeit sind. Das Urtheil unserer Vernunft kommt nicht allezeit mit dem Urtheile unserer niedern Seelenkräfte überein, und wenn sie mit einander streiten, so müssen sie nothwendig eins des andern Wirksamkeit in den Willen schwächen. Nur alsdann wird der Beifall einer Wahrheit praktisch, wenn

die Vernunftgründe die niedern Seelenkräfte entweder besiegen, oder gar mit zu ihrem Vortheile einnehmen. In dem letztern Falle muss das Gemüth, wie leicht zu begreifen ist, weit entschlossener sein; denn alsdann stimmen Vernunft und Einbildungskraft, Geist und Herz zusammen, uns zu Handlungen anzutreiben; allein auch in jenem Falle, wenn nämlich die Vernunftgründe alle Gegenvorstellungen der Einbildungskraft unterdrücken, wird die Erkenntniss lebendig, und bricht in Handlungen aus.

Die Ethik giebt uns Mittel an die Hand, wodurch die Uebereinstimmung der niedern Seelenkräfte mit der Vernunft zu erhalten ist. Man kann diese Mittel auf folgende vier Hauptstücke zurückbringen. Erstens: Die Häufung der Beweggründe. Viele überredende Gründe können mehr Gewicht haben, das Herz leichter bewegen, als ein einziger überzeugender Beweggrund, und wenn sie mit diesem vereinigt werden, so erzeugen sie die glückliche Uebereinkunft des Herzens mit dem Verstande, die eine Quelle der süfsesten Zufriedenheit ist. Der Mathematiker begnügt sich mit einem einzigen Beweise, denn er hat nur den Verstand zu überführen, und einen blofs speculativen Beifall zu erzwingen. Der Redner hingegen häuft Gründe auf Gründe, bestürmt das Gemüth von allen Seiten und sucht sich eines jeden wahrscheinlichen Grundes zu seinem Vortheile zu bedienen, denn er will das Herz bewegen, das Begehrungsvermögen einnehmen, und muss nicht nur auf den Verstand, sondern auf Sinne und Einbildungskraft zugleich wirken. — Zweitens: Die Uebung. Je öfter wir gewisse Gründe überdenken, je mehr wir aus denselben Beweggründe zu unsern Handlungen hernehmen, desto lebhafter ist der Eindruck, den sie in dem Gemüthe hinterlassen, und desto leichter können sie auch die niedern Seelenkräfte einnehmen. Wenn diese Uebung so lange fortgesetzt wird, bis uns die Handlung leicht wird, so sagen wir, wir haben eine Fertigkeit erlangt, etwas zu thun. Gewohnheit und Uebung regieren eigenmächtig in unserm Herzen, und man kann durch Hilfe derselben die widerspenstigsten Neigungen besiegen, die hartnäckigsten Leidenschaften unter das Joch der Vernunft bringen, oder vielmehr, man kann durch Hilfe derselben Neigungen und Leidenschaften erzeugen, die mit den Vorschriften der Vernunft einen und denselben Endzweck haben. — Drittens: Die angenehme Empfindung. Wenn die Vernunftgründe von Schönheit

und Anmuth unterstützt werden, so wird die Einbildungskraft leicht zur Uebereinstimmung gereizt. Die Vollkommenheit ist die Triebfeder der Vernunft, und die angenehme Empfindung die Lockspeise der Einbildungskraft. Hierauf gründet sich der Nutzen der schönen Künste und Wissenschaften in der Sittenlehre. Die Vernunftgründe überzeugen den Verstand von der Vortrefflichkeit der Tugend, und die schönen Künste erzwingen den Beifall der Einbildungskraft. Jene machen sie verehrungswerth, diese angenehm. Jene zeigen den Weg zur Glückseligkeit, und diese bestreuen ihn mit Blumen. Wie groſs ist der Virtuose in den Augen des Weltweisen, wenn er seiner Bestimmung treu bleibt, und der Tugend wirklich die Vortheile verschafft, die sie sich von ihm versprechen kann! — Viertens: Endlich ist das vierte Hauptmittel, die Einbildungskraft mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, die anschauende Erkenntniss, wenn man nämlich die allgemeinen Vernunftgründe durch Beispiele gleichsam in sinnliche Begriffe verwandelt. In jeder Theorie dient das Exempel nur zur Erläuterung und wird überflüssig, so bald wir den allgemeinen Lehrsatz deutlich begreifen, aber in der Ausübung hat das Beispiel allezeit gröfsern Nutzen als die Maxime. Es hat einen stärkern Einfluss in den Beifall des Gemüths, weil es die Sinne rührt, die Einbildungskraft erschüttert. — Hierauf gründet sich der Nutzen der Geschichte und der Aesop'schen Fabel in der Sittenlehre.

Man sieht nunmehr, was dazu gehört, wenn die Grundsätze der praktischen Sittenlehre in unserm Thun und Lassen die gehörige Wirkung thun, und eine dauerhafte und unveränderliche Bereitwilligkeit zur Tugend zuwege bringen sollen. Sie müssen durch Beispiele belebt, von der Gewalt der angenehmen Empfindung unterstützt, durch die Uebung in beständiger Wirksamkeit erhalten, und endlich in Fertigkeit verwandelt werden. Alsdann entsteht die Ueberzeugung des Herzens, die in der Sittenlehre unser vornehmster Endzweck ist. Der Geist mag immer nur wahrscheinliche Beweise vor sich sehen, ja er mag diese Wahrscheinlichkeit selbst nicht einmal deutlich zergliedert, nur mit dem Wahrheitssinne begriffen haben: dieses hindert nicht allezeit das Leben des Erkenntnisses. Die Sinne können gleichwohl lebhaft gerührt, die Einbildungskraft entzündet, und das Gemüth durch Gewohnheit, Beispiel, Anmuth u. s. w. zu dem standhaftesten und unveränderlichsten

Beifalle gezwungen werden, woraus eine süfsere Beruhigung und Zufriedenheit entspringt, als aus der kalten Ueberzeugung des Geistes.

Diese Betrachtungen haben keineswegs die Absicht, den Nutzen der demonstrativen Sittenlehre in Zweifel zu ziehen. Es gilt vielmehr auch hier, was am Ende des vorigen Abschnitts in Ansehung der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften erinnert worden ist. Eine jede Erkenntnissart hat ihren Werth.

III.

UEBER DIE WAHRSCHEINLICHKEIT.

[1] Unter den Erkenntnissen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden, weil sie unserer eingeschränkten Sphäre angemessen ist, und in den meisten Fällen die Stelle der Gewissheit vertreten muss. Ihr Einfluss in das Thun und Lassen der Menschen, und vermittelst dieser in ihre Glückseligkeit, hat den Weltweisen von jeher so sehr in die Augen geleuchtet,

---

[1] VORBEMERKUNG. Die Abhandlung *„Ueber die Wahrscheinlichkeit"* war zunächst zum Vortrage für die Gesellschaft literarischer Freunde, welche sich zu Berlin im Jahre 1755 gebildet hatte, bestimmt. NICOLAI berichtet über diese Vereinigung: „Es kam durch Veranstaltung des Professors MÜCHLER eine Art von gelehrtem Kaffeehaus für eine geschlossene Gesellschaft von hundert Personen, meist Gelehrten, oder doch Freunden der Gelehrsamkeit, zu Stande. EULER, AEPINUS, JACOBI, GUMPERZ, WILKE, MARTINI, BAMBERGER, RESEWITZ und viele andere mehr nebst mir und MOSES MENDELSSOHN waren Mitglieder dieser Gesellschaft. Alle Wochen ward da eine Abhandlung vorgelesen: mathematischen, physikalischen, philosophischen Inhalts. MENDELSSOHN's Abhandlung *„Ueber die Wahrscheinlichkeit"* war für diese Gesellschaft geschrieben."

Inhaltlich schliefst sich der Aufsatz der Schrift über die Evidenz an. Es werden darin die mathematischen Untersuchungen jener Zeit über die Wahrscheinlichkeit zusammen gefasst. Insbesondere wird auf EULER, BERNOULLI, PASCAL, HUYGENS, HALLEY, FERMAT u. a. Bezug genommen. Zugleich wird DAVID HUME's Kritik des Begriffs der Causalität in Kürze zwar, aber im polemischen Sinne beleuchtet. Den letztern Theil des Aufsatzes bildet die Anwendung des vorhergehenden auf metaphysische und religionsphilosophische Ideen, wie die Präscienz und den Willen Gottes u. s. w.

dass sie sich eher haben beikommen lassen, die Stützen der Wahrheit selbst, als die Stützen der Wahrscheinlichkeit wanken zu machen. Man hat bemerkt, dass die Zweifler, die nirgends eine völlige Ueberzeugung zulassen wollen, und sogar in dem Satze des Widerspruchs noch Ungewissheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben so handeln, wie der grofse Haufe der Menschen, die sich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. BAYLE, der sich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigst angenommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, sie liefsen sich in ihren Handlungen von der Wahrscheinlichkeit leiten. Man sieht also, dass ihnen die Wahrscheinlichkeit den Beifall abgenöthigt haben muss, den sie der Wahrheit selbst zu geben sich weigerten.

Man hat schon längst erkannt, dass die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik allzu weit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt sind. Wenn ihre abgezogenen Schlüsse auf einzelne Fälle angewandt werden sollen, so muss öfters ein Schritt geschehen, bei welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunst verlassen. Wir müssen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt sind; wir müssen Ursachen und Wirkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig scheint; wir müssen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet sind; kurz, wir müssen uns auf Wahrscheinlichkeiten stützen, die, wenn sie nicht eine andere Art zu schliefsen*, doch wenigstens andere Grundmaximen, eine Art von Vordersätzen vorauszusetzen scheinen.

Die Mathematiker, die die Grenzen ihrer Wissenschaft schneller erweitert, als die Weltweisen, haben in dem letzten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrscheinlichen grofse Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksspielen, Wetten, Assecuranzen, Lotterien, in einigen Rechtshändeln, ja sogar in Ansehung der historischen Glaubwürdigkeit, haben sie die wahrscheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Gröfse der Erwartung, oder den Grad der Wahrscheinlichkeit, nach dieser Ausrechnung bestimmt. Man braucht nur die Namen PASCAL, FERMATIUS, HUYGENS, HALLEY, CRAIG, PETTY, MONTMORT, MOIVRE,

* Siehe WOLFII *Logica.* § 588.

BERNOULLI und EULER zu kennen, um sich von ihren Entdeckungen den würdigsten Begriff zu machen.

Ein Weltweiser, der, den Wunsch des Herrn VON LEIBNIZ zu erfüllen, eine Vernunftkunst des Wahrscheinlichen erfinden wollte, müsste die Geschicklichkeit besitzen, von den besondern Regeln, die uns diese grofsen Mathematiker gegeben, das Allgemeine zu abstrahiren, und hernach eine gröfsere Anzahl von besondern Regeln gleichsam *a priori* heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Erfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bei der Untersuchung der Gründe, worauf sich die Berechnungen dieser grofsen Geister stützen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlass geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabei, denen, die an den Vorzügen eines systematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der WOLF'schen Definitionen vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, dass ich mich seiner Erklärung vom Wahrscheinlichen bedient, und mittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die BERNOULLI'sche, noch die s'GRAVESAND'sche Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine jede Wahrheit besteht in einem Satze, in welchem von einem bestimmten Subjecte etwas bejaht oder verneint wird. In beiden Fällen muss aus der Bestimmung des Subjects begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm ausgesagt wird, zukomme oder nicht zukomme. Man nennt die Bestimmungen des Subjects, aus welchem das Prädicat folgt, die Wahrheitsgründe*, weil sie den Grund enthalten, warum ein Satz wahr sei.

Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreifen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädicat nothwendig erfolge, so sind wir von der Wahrheit überzeugt**, und unsere Ueberzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz. Von dieser Art sind alle Sätze in der reinen Mathematik und in der Logik selbst, so wie einige in der Metaphysik und in der theoretischen Sittenlehre.

---

* WOLFII *Logica*. § 573.

** Daselbst § 574.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schliefsen daraus auf eine Folge, die durch dieselben nicht völlig bestimmt ist, so gehört der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen*, und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen Gewissheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben, so ist der Satz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewissheit fehlen, so pflegen wir schlechtweg zu sagen: der Satz sei wahrscheinlich.**

Wir wollen diese Sätze durch ein Beispiel erläutern. Titius reist mit drei andern Personen durch einen unsichern Wald, und man erfährt, dass einer von ihnen das Leben verloren hat. Sollen wir nun mit Gewissheit behaupten, dass Titius todt sei, so müssen uns noch folgende drei Wahrheitsgründe gegeben werden:

1. Kajus ist nicht ermordet;
2. Sempronius ist nicht ermordet;
3. Maevius ist nicht ermordet;

alsdann folgt unwidersprechlich, Titius sei ermordet. So lange uns aber diese drei Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, einer von den Reisenden sei ermordet, vor uns haben, so verhält sich der Grad der Wahrscheinlichkeit, dass Titius todt sei, zur Gewissheit, wie $1:1+3$ oder $=1:4$, d. h., die Quantität der Wahrscheinlichkeit $= {}^1/_4$, und also ist der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zwei von der Gesellschaft das Leben eingebüfst, so fehlten uns nur zwei Wahrheitsgründe zur Gewissheit; folglich der Grad der Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit $= 2:4$ und also $= {}^1/_2$, daher der Satz zweifelhaft.

---

* Wolfii *Logica*. § 578.

** Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem *maximo*, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Gröfse vergleichen. Man nehme aber dieses *maximum* ja für kein *infinitum*, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit $= 0$ sein müsste. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

Sind drei umgekommen, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit, dass Titius todt sei, zur Gewissheit = 3 : 4. In diesem Falle nun sagt man, es sei wahrscheinlich, dass Titius todt sei.

Auf diesen sehr leichten Schlüssen beruht der bekannte Grundsatz der Mathematiker, den sie bei allen Ausrechnungen der Wahrscheinlichkeit zu Grunde legen. Dieser ist:

> Wie sich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewisser Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit dieses Erfolgs zur Gewissheit.

Wenn man also fragt: wie grofs ist die Hoffnung eines Spielers, der den Einsatz a gewinnen soll, wenn er mit einem Würfel mehr als vier Augen wirft? so ist die Antwort = $^2/_3$. Denn sechs verschiedene Würfe sind mit einem Würfel möglich, und in zwei, nämlich wenn fünf oder sechs Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hoffnung zur Gewissheit = $2a : 6$ oder = $^a/_3$. Die Hoffnung des Gegenspielers ist aus eben diesem Grunde = $^{2a}/_3$. Daher auch der Einsatz nach diesem Verhältnisse einzurichten ist.

In *Acta Eruditorum*, 1709 p. 465 glaubt jemand in diesem Schlusse eine logische Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker", heifst es, „setzen zum voraus, dass alle sechs Würfe gleich möglich sein sollen, welches aber in der Natur niemals ist, denn da ist allezeit ein einziger Erfolg mit Gewissheit bestimmt, und alle übrigen sind wenigstens hypothetisch unmöglich." Wolf selbst in seiner lateinischen Logik (§ 578. Not.) scheint diesen Einwurf wider die Voraussetzung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigstens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreife nicht, wie diese hypothetische Bestimmung in der Natur mit dem angeführten Grundsatze der Mathematiker streiten sollte; ja ich getraue mir zu behaupten, dass eben diese hypothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe der Grund sei, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die Frage war: „Wie grofs ist die Hoffnung desjenigen, der den Einsatz gewinnen soll, wenn er mehr als vier Augen wirft?" Das heifst: wie verhält sich die Anzahl der Wahrheitsgründe, dass Titius jetzt mit einem Würfel fünf oder sechs Augen werfen werde, zur Gewissheit?

Sollen wir dieses mit Gewissheit behaupten können, so müssen wir überzeugt sein, es sei hypothetisch unmöglich, dass Titius jetzt mit einem

Würfel ein, zwei, drei oder vier Augen werfen werde. Die vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und sie sind die Hoffnung des Gegenspielers SEMPRONIUS. Eben diesem SEMPRONIUS fehlt zur Gewissheit, dass er gewinnen werde, die Ueberzeugung, es sei hypothetisch unmöglich, dass TITIUS mit einem Würfel fünf oder sechs Augen werfen werde. Diese zwei Wahrheitsgründe fehlen ihm, und sie sind die Hoffnung des TITIUS; folglich die Hoffnung des TITIUS zu der Hoffnung des SEMPRONIUS = 2 : 4 oder 1 : 2. Daher die Hoffnung des TITIUS = $^1/_3$, und des SEMPRONIUS = $^2/_3$. —

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war eine einfache Wahrscheinlichkeit zu berechnen. Unser Urtheil gründete sich auf folgenden allgemeinen Vernunftschluss:

> Die Wahrscheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs steht in eben dem Verhältnisse zur Gewissheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammen genommen.
>
> Nun sind in diesem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe = a, der gegebenen = b.
>
> Daher die Wahrscheinlichkeit = $b : a$.

Der Untersatz war in unsern angeführten Exempeln mathematisch gewiss. Denn sowohl a als b sind mit Gewissheit bestimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Obersatz bestimmt nicht die Gewissheit, sondern nur die Wahrscheinlichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folge im Schlusssatze eine einfache Wahrscheinlichkeit enthalten muss.

Wenn aber der Untersatz selbst, oder das Verhältniss der Fälle, in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen unbekannt, und durch eine wahrscheinliche Berechnung erst zu finden wäre, so würde der Schlusssatz eine zusammengesetzte Wahrscheinlichkeit erlangen. Ein Beispiel hiervon giebt s'GRAVESAND in seiner Einleitung in die Weltweisheit:

„Wir wollen setzen", sagt er; „es greife jemand in einen Topf, in welchem sich schwarze und weiſse Kugeln befinden, und wir sollen sagen, wie wahrscheinlich es sei, dass die erste, die er heraus zieht, schwarz, oder dass sie weiſs sein wird."

„Die Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewissheit, wie die Zahl der schwarzen Kugeln zu der ganzen Zahl derselben; allein diese Zahlen sind uns beide unbekannt."

„Wir können aber, ohne uns um die Zahlen selbst zu bekümmern, das Verhältniss der einen gegen die andere, welche wir suchen, entdecken,

wenn vorher öfters eine oder etliche von diesen Kugeln herausgenommen worden sind. Denn die Anzahl aller Kugeln, welche dergestalt aus dem Topfe genommen, verhält sich zu der Zahl der schwarzen, die sich unter derselben befanden, wie die Gewissheit zu der gesuchten Wahrscheinlichkeit. In der That," setzt s'GRAVESAND hinzu, „ist diese Art, die Wahrscheinlichkeit zu berechnen, einigen kleinen Fehlern unterworfen. Wenn aber die Anzahl der Kugeln, die aus dem Topfe gezogen worden, etwas grofs ist, so sind die Fehler in der Anwendung in keine Betrachtung zu ziehen." So weit der angeführte Schriftsteller. Die Richtigkeit dieses Verfahrens lässt sich durch folgende Gründe darthun.

So wie es wahrscheinlich ist, dass sich dasjenige zutragen wird, wozu die wenigsten Wahrheitsgründe fehlen, eben so wahrscheinlich ist es, dass sich dasjenige zugetragen hat, wozu uns die meisten Wahrheitsgründe gegeben sind. Wenn man also eine gewisse Anzahl Kugeln herausgezogen hat, so ist zu vermuthen, dass alles nach dem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit erfolgt, und dasjenige nicht ausgeblieben sei, wofür man die meisten Wahrheitsgründe hatte. Es ist also wahrscheinlich, dass sich die Anzahl der schwarzen, die sich unter den herauskommenden befinden, zu der Anzahl der weifsen verhalte, wie die Wahrscheinlichkeit, dass lauter schwarze, zur Wahrscheinlichkeit, dass lauter weifse Kugeln herauskommen werden (so wie man nämlich vor dem Herausziehen hätte vermuthen müssen), oder wie aus angefügter Rechnung zu sehen ist*, wie die Anzahl aller schwarzen, die in dem Topfe sind, zu der Anzahl aller weifsen, die sich darin befinden. Je gröfser die Zahl der herausgenommenen Kugeln ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass das angegebene Verhältniss richtig sei. Denn je mehr Kugeln herausgenommen sind, desto öfter muss der Erfolg wider die Wahrscheinlichkeit gewesen sein, wenn die Abweichung in dem Verhältnisse

---

* Herausgenommene schwarze Kugel $= a$
weifse $= b$
Herausgenommene schwarze Kugel im Topfe $= y$
weifse $= x$
Wahrscheinlichkeit, dass $a + b$ lauter weifse Kugeln sein werden $= a x + b x$. Dass $a + b$ lauter schwarze sein werden $= a y + b y$. Daher $a b = a y + b y : a x + b x$ und $a : b = y : x$.

einen merklichen Unterschied ausmachen sollte. Wir können also folgenden Vernunftschluss machen:

Wie die Anzahl der schwarzen Kugeln im Topfe zu der Anzahl aller Kugeln darin*, so die Wahrscheinlichkeit, dass jetzt eine schwarze herauskommen wird, zur Gewissheit.

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe zu allen zusammen genommen, wie die Zahl der herausgenommenen schwarzen zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind**:

Daher die Wahrscheinlichkeit, dass jetzt eine schwarze Kugel herauskommen werde, zur Gewissheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Satz des s'GRAVESAND bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersätze keine völlige Gewissheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stützen, so ist klar, dass in dem Schlusssatze eine doppelte Wahrscheinlichkeit liegen muss. s'GRAVESAND, der von den zusammengesetzten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersatzes sehr schwer zu berechnen ist, so hat er lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht sehen wollen, die nicht anders als sehr klein sein können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas grofs ist.

Diese Art von Wahrscheinlichkeit, da wir das Verhältniss der Fälle selbst erst durch einen wahrscheinlichen Schluss suchen müssen, nennt RÜDIGER† die medicinische Wahrscheinlichkeit, weil man in der Heilkunst aus dem Verhältnisse derer, die an einer gegebenen Krankheit gestorben, oder durch ein gewisses Arzneimittel genesen sind, zu der Zahl derjenigen, bei welchen dieses nicht erfolgt ist, auf die Wahrscheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen schliefst; wiewohl man sich hier eigentlich auf die wahrscheinliche Verknüpfung zwischen Wirkung und Ursache stützen muss, von welcher ich bald ein mehreres sagen werde.

---

* $= x + y : y.$

** $x + y. = a + b : a.$

† *De sensu veri et falsi.*

Aus gewissen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angestellt worden, hat man die Anzahl festgesetzt, wie viel von hundert Kindern in den ersten sechs Jahren, von sechs bis sechzehn, von sechzehn bis sechsundzwanzig u. s. w. zu sterben pflegen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle zu berechnen ist, wie wahrscheinlich es sei, dass MAEVIUS, der von einem gegebenen Alter ist, und eine gewisse Zeit abwesend gewesen, noch jetzt beim Leben sei, so lehrt BERNOULLI*, wie dieses durch eine leichte Anwendung obiger allgemeinen Regeln zu berechnen ist.

Oefters ist die Wahrscheinlichkeit auch der Weg, dadurch man zur untrüglichen Gewissheit gelangt. Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem Subjecte liegen, nicht auf einmal übersehen können, so nimmt man vorerst einige von diesen Wahrheitsgründen an, um zu sehen, was aus ihnen erfolgen würde, wenn sie allein das Wesen des Subjects wirklich erschöpften. Den Erfolg, den man solchergestalt herausgebracht, nennt man eine Hypothese. Alsdann untersucht man, ob auch alle übrigen Wahrheitsgründe mit dieser angenommenen Hypothese übereinstimmen. Ist dieses, so gelangt der Satz, der anfangs nur eine Wahrscheinlichkeit hatte, zu einer völligen Gewissheit. Man wird aufser der Algebra selten Exempel finden, dass die Wahrheit anders als vermittelst der Hypothesen gefunden worden sei. Ich nehme das *Principium reductionis* aus, als durch welches man öfters, ohne alle wahrscheinliche Voraussetzung, gewisse Wahrheiten gleichsam mit der Demonstration zugleich finden kann.

Alle unsere Urtheile, die sich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induction stützen, sind von dem sinnreichen Skeptiker DAVID HUME in seinen *Philosophischen Versuchen* angefochten worden. Die deutsche Uebersetzung dieses Werkes ist in aller Händen, und wir wollen aus dem vierten Versuche, den er „Skeptische Zweifel in Ansehung der Wirkung des Verstandes" betitelt, die vornehmsten Einwürfe anführen, die noch am meisten den Anschein haben, als wenn sie die physische Gewissheit aufheben könnten.

„Wo wir gleiche in die Sinne fallende Eigenschaften sehen", sagt

---

* *Specim. artis consectandi ad quaestiones juris adplicatae.* V. *Acta Eruditorum.* T. IV. Suppl. p. 159.

HUME, „da erwarten wir auch gleiche geheime Kräfte, und machen unsere Rechnung auf gleiche Wirkung. Wenn ein Körper von gleicher Farbe und Beschaffenheit mit dem Brode, welches wir vorher gegessen haben, uns angeboten wird, so tragen wir kein Bedenken den Versuch zu wiederholen, und erwarten gleiche Nahrung und Stärkung mit Gewissheit. Nun ist dieses ein Verfahren der Seele, davon ich gern den Grund einsehen möchte. Man gesteht durchgehends, dass keine Verknüpfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften und den geheimen Kräften bekannt sei. Unsere Vernunft kann also den Schluss *a priori* nicht gemacht haben. Und was die Erfahrung betrifft, so begreife ich eben nicht, wie sie auf künftige Zeiten und andere Gegenstände ausgedehnt werden könne, von welchen wir noch keine Erfahrung haben." (Man sieht leicht, dass hier auf den bekannten logischen Satz gezielt wird, dass wir niemals etwas allgemeines wahrnehmen können; denn alle unsere Erfahrungen sind von einzelnen Dingen, die sowohl der Zeit als dem Raume und andern Nebenumständen nach bestimmt sind.) HUME fährt fort:

„Die Summe und der Inbegriff aller unserer Experimentalschlüsse ist dieses: Von Ursachen, die gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Wenn dieser Schluss durch die Vernunft gemacht würde, warum ist er nicht gleich im Anfange und auf ein einziges Beispiel eben so vollkommen, als nach einer noch so langen Erfahrung? — Worin ist das Verfahren unserer Vernunft, wenn sie aus einem einzigen Beispiele einen Schluss macht, so unterschieden von demjenigen, wenn sie eben denselben Schluss aus hundert Beispielen folgert, welche von diesem einzelnen Exempel keineswegs unterschieden sind?"

In den vortrefflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uebersetzung beigefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet, allein wir wollen uns bemühen, aus den oben festgesetzten Gründen der Wahrscheinlichkeit, die Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas deutlicher zu machen. — S'GRAVESAND beweist, in seiner Einleitung in die Weltweisheit, die Zuverlässigkeit dieser Schlüsse aus dem Willen Gottes, weil das allervollkommenste Wesen beständig nach allgemeinen Gesetzen handeln müsse. Allein ich trage Bedenken, den Grund unserer Experimentalschlüsse auf den Willen Gottes zu legen. Man lässt den Atheisten allzu viel Ausflüchte, wenn

man ihnen gleichsam aufdringt, dass sie alle Schlüsse leugnen können, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweise für die Existenz Gottes Verzicht thun müssen, in welchen nur ein einziger Vordersatz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen versuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflösen können.

Wenn wir ein einziges mal erfahren, dass zwei Begebenheiten *A* und *B* sich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen, so muss entweder die Begebenheit *B* in der Begebenheit *A* begründet sein, oder *A* und *B* sind einer dritten nahen oder entfernten Ursache *C* untergeordnet, oder endlich *A* und *B* sind Wirkungen ganz verschiedener Ursachen, deren Existenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beiden Fällen kann ein Grund angegeben werden, warum *A* und *B* sich zu gleicher Zeit, oder unmittelbar auf einander zutragen; in dem dritten Falle hingegen ist es in den Eigenschaften von *A* und *B* gar nicht begründet, dass sie sich zusammenfügen sollen, und es ist als ein bloſser Zufall anzusehen, dass die beiden Ursachen, welche die Begebenheiten *A* und *B* hervorbringen, zu einerlei Zeit zusammengestoſsen sind.

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen sieht, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, dass nämlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander begründet sein sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, dass sich *A* und *B* durch einen bloſsen Glücksfall zusammenfügen sollten, verhält sich zur Gewissheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1.* Je mehrmal man aber die Beobachtungen wiederholt hat, desto wahrscheinlicher wird es, dass es kein Zufall gewesen, sondern dass diese beiden Begebenheiten entweder in einander begründet, oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schlieſsen, dass sich *A* nie ohne *B*, und wiederum *B* nie ohne *A* zutragen werde.

---

* In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $= 1/2$
in der zweiten $= 1/3$
in der dritten $= 1/4$
in der vierten $= 1/1$
$\overline{n+1}$

Wir wollen ein Exempel geben. Gesetzt es empfände jemand einen Schwindel, so oft er Kaffee trinkt, so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränk sei die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum ersten male, da ihm dieses widerfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluss machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache sein können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen bloſsen Zufall ihre Wirkung alsdann geäuſsert, da er eben Kaffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, dass es kein bloſser Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit ist zur Gewissheit $= n : n + 1$ (wenn man durch n die Anzahl der angestellten Beobachtungen andeutet), und mit diesem Grade der Wahrscheinlichkeit befürchtet er, niemals Kaffee trinken zu können ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hiervon auf die bekanntesten Experimentalschlüsse machen. So oft wir Licht anzünden gesehen, so oft sind die Gegenstände um uns sichtbar geworden. Hätte es sich nur zufälliger Weise zugetragen, dass die Körper sichtbar geworden, ohne dass diese Erscheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft gewesen wäre, so wäre die Begegnung dieser beiden Erscheinungen als ein bloſser Glücksfall zu berechnen, dessen Wahrscheinlichkeit sich zur Gewissheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle $+ 1$; folglich die Wahrscheinlichkeit des Gegentheils, wie die Menge der beobachteten Fälle zur Gewissheit $= n : n + 1$.

Man hat gesehen, so oft einem Körper nicht widerstanden worden ist, so ist er niedergesunken, und man schloss mit einer Wahrscheinlichkeit, die sich zur Gewissheit verhält wie $n : n + 2$, dass die Schwere allen Körpern gemein sei. Ob aber die Schwere unmittelbar in dem Wesen des Körpers begründet ist, oder ob es eine Materie giebt, die die Körper schwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meinungen der Weltweisen sind auch hierüber noch getheilt.

Eine gleiche Bewandtniss hat es mit dem Beispiele, das David Hume anführt. Die sinnlichen Eigenschaften des Brodes sind entweder mit seinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder sie sind beide in dem innern Wesen des Brodes, als in einer gemeinschaftlichen Ursache begründet, oder endlich war es ein bloſser Zufall, dass sich diese äuſsern Beschaffenheiten mit ihren Nahrungskräften zusammengetroffen

haben. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falles verhält sich zur Gewissheit wie $1 : n + 1$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles zur Gewissheit $= n : n + 1$. Je öfter wir also die Erfahrung angestellt, desto näher kommt unsere Erwartung zur Gewissheit, und wenn n unendlich wäre, so wären wir vollkommen überzeugt.

Ich sage, wir werden nur alsdann vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieses erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir gesehen, dass die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit allezeit ein bestimmtes Verhältniss habe, so sollte man glauben, die Wahrscheinlichkeit müsste durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewissheit anwachsen können. Allein dieses wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewissheit beitrüge, welches aber nicht geschieht; sondern der Beitrag zur Gewissheit nimmt nach einem bestimmten Verhältnisse beständig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von solchen Beiträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewissheit erhalten wird. Ein Beispiel wird dieses deutlich machen. Gesetzt, Titius soll einen Einsatz gewinnen, wenn er mit einem Würfel vier, fünf oder sechs Augen trifft, so ist seine Hoffnung so grofs, als die Hoffnung des Gegenspielers, und beide $= 1/2$. Man erlaube ihm zwei Würfe, so entzieht der zweite Wurf dem Gegenspieler die Hälfte seiner Hoffnung, denn da der zweite Wurf nur statt findet, wenn im ersten gefehlt wird, so kann er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden Hoffnung, in unserm Falle $= 1/4$. Daher ist seine Hoffnung $= 3/4$, und des Gegenspielers $= 1/4$. Man sieht hieraus, dass der Beitrag des zweiten Wurfs zur Gewissheit so grofs nicht ist, als der Beitrag des ersten. Der dritte Wurf würde, aus eben der Ursache, dem Titius nur $1/8$, der vierte $1/16$ u. s. w. bringen. Die Reihe der Beiträge zur Gewissheit ist also $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ u. s. w. Diese muss unendlich sein, wenn sie $= 1$ werden soll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hoffnung des Titius der Gewissheit gleichkommen kann. Erlaubt man dem Titius mit mehr als einem Würfel zugleich zu spielen, so findet eine andere Berechnung statt, da gleichfalls eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskommt, die unendlich werden muss, ehe sie dem Gegentheile alle Hoffnung benimmt. Ueberhaupt, da wir gesehen, dass die Wahrscheinlichkeit $= \frac{n}{n+1}$, diese Formel aber nicht anders

$= 1$ sein kann, als wenn n unendlich groſs ist, so kann auch die Wahrscheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewissheit werden, als wenn die Anzahl derselben unendlich ist. Dieses hindert aber nicht, dass die Wahrscheinlichkeit nicht in jedem besondern Falle ein bestimmtes Verhältniss zur Gewissheit haben sollte.

Unsere Experimentalschlüsse haben also einen sichern Grund, worauf sie sich stützen. Wir kommen durch öfters wiederholte Erfahrungen und durch das glaubwürdige Zeugniss anderer, die eben diese Erfahrungen angestellt haben, der mathematischen Evidenz immer näher, ob es gleich ausgemacht ist, dass wir sie selbst niemals vermittelst der Erfahrung erreichen können.

Man hat gesehen, dass unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, dass zwei Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit werden eingetroffen sein. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft, erstens: ob diese beiden Begebenheiten in einander begründet, oder zweitens: ob sie einer dritten nahen, oder drittens: entfernten Ursache untergeordnet sind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von den drei Systemen, wodurch die Wirkung einer Substanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäſs sei; nämlich:

Erstens: Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer andern endlichen Substanz A begründet sei, welches die allgemeinen Influxisten behaupten (*Systema influxus physici universalis*).

Zweitens: Ob die Veränderung der Substanz B sowohl, als die Veränderung in der Substanz A, unmittelbar dem höchsten Wesen untergeordnet sei? Dieses nehmen die Cartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an (*Systema causarum occasionalium universalium*). Oder endlich

Drittens: ob sie durch zwei harmonirende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet seien, welches Baumgarten das System der allgemeinen Harmonie nennt (*Systema harmoniae praestabilitae universalis*).

Aus eben diesen Grundsätzen folgt eine andere Wahrheit.

Wenn viele Erscheinungen a, b, c, u. s. w. sowohl aus einer einzigen Ursache d, als aus vielen besondern Ursachen e, f, g,

u. s. w. erklärt werden können, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie alle nicht mehr als eine einzige Ursache haben, zur Gewissheit, wie die Menge der Erscheinungen, zu eben der Menge der Erscheinungen $+ 1$, d. h. $= n : n + 1$.

Denn da diese Erscheinungen *a, b, c,* u. s. w. dergestalt übereinstimmen, dass sie alle aus einer einzigen Ursache *d* erklärt werden können, so wäre diese Uebereinstimmung als ein bloſser Zufall anzusehen, wenn eine jede Erscheinung wirklich ihre besondern Ursachen haben sollte. Die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zufalls ist $= \frac{1}{n+1}$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles $= \frac{n}{n+1}$.

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben so häufig vor, dass ich mich, der Kürze halber, mit einigen sehr bekannten begnüge.

In einer gewissen Sammlung medicinischer Beobachtungen wird erzählt, dass einst eine ganze Familie des Nachts von Schlaflosigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Gesichts und einer Art von Wahnwitz überfallen worden. Der Arzt fiel auf die Vermuthung, dass in dem Salat, von welchem sie alle den Abend vorher gegessen hatten, ein schädliches Kraut gewesen sein müsse, und er fand, dass er sich nicht betrogen hatte. — Es war hier nicht unmöglich, dass bei einer jeden Person von dieser Familie eine besondere Begebenheit die Ursache von ihrer Krankheit gewesen sei. Da sich aber diese vielen Erscheinungen auch aus einer einzigen Ursache erklären lieſsen, so vermuthete der Medicus mit Recht das letztere, und die Wahrscheinlichkeit seiner Vermuthung verhielt sich zur Gewissheit, wie die Anzahl der erkrankten Personen zu eben der Anzahl $+ 1$, wie $n : n + 1$.

Das copernicanische Weltgebäude wird jetzt durchgehends für wahrscheinlicher erkannt, als das alte ptolemäische, ob es gleich den Alten nicht an Excentricitäten und Epicyklen gefehlt haben dürfte, alle nachher beobachteten Erscheinungen zu erklären. Allein nach dem neuern Weltgebäude erklärt man alles durch einfache Voraussetzungen, und folglich aus wenigen Ursachen, da die Alten für eine jede besondere Erscheinung auf eine neue Hypothese bedacht sein mussten. Man kann also gewissermaſsen den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmen, den das neue Weltgebäude vor dem alten voraus hat.

Wenn es dem moralischen Charakter eines Menschen nicht widerspricht, dass wir verschiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele besondere Absichten zuschreiben können, so ist immer jenes das wahrscheinlichste, und der Grad der Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewissheit, wie die Menge der Handlungen, die sich aus einer Absicht bestimmen lassen, zu eben der Menge + 1. Dies ist der Grund, nach welchem wir im gemeinen Leben die Absichten unseres Nächsten beurtheilen.

Da sich nun solchergestalt alle moralischen und physischen Gewissheiten unabhängig von den Eigenschaften Gottes erörtern lassen, so können sie selbst von dem Atheisten nicht verworfen werden, und er muss die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Existenz Gottes zu beweisen.

Wir haben bisher immer von einer wahrscheinlichen Erkenntniss geredet, die nur in Ansehung unseres eingeschränkten Verstandes statt findet. In der Sache selbst haben wir mit BERNOULLI, s'GRAVESAND, WOLF und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesetzt. Ein unendlicher Verstand also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen sein können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntniss haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit statt.

Es ist aber nicht zu leugnen, dass es nach der Meinung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man dem allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntniss zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenheiten etwas zu entziehen. Wenn es nämlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmungen keine völlige Gewissheit zulassen, dergestalt, dass eine vollkommene Gewissheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte, so würde man dem höchsten Wesen diese schlechterdings unmögliche Kenntniss, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können, so wie man ihm, seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt, unmögliche Dinge möglich zu machen, abspricht. Diejenigen Weltweisen, die nirgend anders, als in einer völlig unbestimmten Wahl, in einer *indifferentia aequilibrii*, wie man sie in Schulen nennt, eine wahre Freiheit zu finden glauben, diese Weltweisen, sage ich, behaupten, dass die freien Handlungen, ohne die Natur der Freiheit aufzuheben, nicht vorherbestimmt werden können. Daher sie auch kein Bedenken tragen müssen,

dem Allerhöchsten die untrügliche Präscienz in Ansehung unserer freien Handlungen, und alles dessen, was von ihnen abhängt, abzusprechen.

Indessen leugnen diese Weltweisen doch nicht, dass die Beweggründe einen Einfluss in unsern Willen haben; denn sie müssten sich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn sie dieses in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen sie darauf, man soll den Beweggründen keine völlige Determination unserer freien Handlungen zuschreiben, weil sie sonst unsere Freiheit aufheben würden. Man kann also, nach der Meinung der Weltweisen, sagen, die Beweggründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum sich unser Wille vielmehr so, als anders bestimme.

Es ist jetzt die Gelegenheit nicht, alle Gründe, die man von jeher für und wider diese Meinung vorgebracht, zu prüfen, und ich will mich für dieses mal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, auf welche mich die obigen Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn die Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge, die von der Freiheit abhängen, für schlechterdings unmöglich halten, so behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in Ansehung unserer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniss zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscienz unserer künftigen freien Handlungen, so müsste der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt sein, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden sein kann, wenn sie, wie in unserm Falle, endlich sein soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt sein, so muss das Verhältniss der ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewissheit gegeben sein, weil, wie wir oben gesehen, der Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schätzen ist.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich das freiwillig handelnde Wesen befindet, und aus den Beweggründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freien Handlungen bestimmt, also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen sein. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber steht nichts mit der Wahl freiwilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darin sie sich befinden, und die Beweggründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darin sich das freie Wesen befindet, und alle daraus hergenommenen Beweggründe und Triebfedern, nach der Meinung dieser Weltweisen, nicht zu, eine Gewissheit auszumachen, welche Wahl das freie Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Beweggründe zu den positiven und negativen zusammen genommen kann also der Grad der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Beweggründe doch einigen Grund enthalten, warum sich das freie Wesen vielmehr so als anders bestimmen wird. Je mehr positive oder je mehr negative Beweggründe also auf unsern Willen wirken werden, desto gröfser ist die Wahrscheinlichkeit, dass wir etwas thun oder lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, dass unendlich viele Beweggründe zum besten einer Handlung auf unsern Willen wirken könnten, so würden sie einen unendlich grofsen Grad der Wahrscheinlichkeit oder eine Gewissheit ausmachen, weil nach der Meinung dieser Weltweisen das Maximum in Ansehung unserer freien Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Beweggründen auf uns wirkt, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besondern Falle zur Gewissheit, wie die endliche Macht der Beweggründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Anzahl derselben, oder der Grad der göttlichen Präscienz $= 0$.

Man verwechsle diesen Fall nicht mit dem vorhin erwähnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich sein musste, ehe sie eine Gewissheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit doch immer das Verhältniss einer endlichen Gröfse zu einer endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammen genommen, war allda allezeit der Gewissheit gleich, und diese eine endliche Gröfse. Die Hoffnungen zweier Spieler zusammen genommen sind dem Einsatze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Dass allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewissheit auszumachen, war nur alsdann nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleichviel zur Gewissheit beitragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussetzung dieser Weltweisen, ist die Gewissheit gar mit keiner endlichen Gröfse zu ver-

gleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Beweggründe zusammen nimmt, so machen sie dennoch keine Gewissheit aus. Die Gewissheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit schlechterdings eine unendliche Gröfse, gegen welche die endliche Gröfse der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

Will man also dem Allerhöchsten nicht sogar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer freien Entschliefsungen absprechen, so muss man den freien Handlungen eine vorherbestimmte Gewissheit einräumen, aus welcher sie erkannt und vorher gewusst werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung giebt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Satz unumstöfslich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, dass man aus dem Charakter, und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluss machen kann, so müssen alle freiwilligen Entschliefsungen eine vorausbestimmte Gewissheit haben; denn was objective keine determinirte Gewissheit hat, das kann auf keinerlei Weise erkannt werden. Konnte Cassius z. B. nicht moralisch versichert sein, sein Mitverschworner Brutus würde ihn nicht verrathen? Unstreitig, denn wer würde von einem Brutus eine Niederträchtigkeit befürchten? Wir wollen setzen, Cassius wäre im Stande gewesen, alle Umstände deutlich auseinander zu setzen, die den Brutus bewegen, die Verschwörung geheim zu halten, so wie diejenigen, die ihn etwa verführen könnten, solche zu verrathen. Wir wollen jene a, diese b nennen, so verhält sich, nach obiger Theorie der Wahrscheinlichkeit, die moralische Gewissheit des Cassius zur mathematischen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn jemand mit ihm wetten wollte, Brutus würde ihn verrathen, so wäre die Hoffnung des Cassius $= a$, seines Gegners $= b$, und also die Wahrscheinlichkeit des Cassius zur Gewissheit $= a : a + b$, des Gegners aber $= b : a + b$. Man sieht hieraus, dass die positiven und negativen Gründe zusammen genommen allezeit die Gewissheit ausmachen müssen, sonst würde das Verhältniss der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammen genommen, oder die Quantität der Wahrscheinlichkeit, gar nicht bestimmt werden können.

Ich glaube also aus den göttlichen Eigenschaften sowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dargethan zu haben, dass alle willkürlichen Entschliefsungen zum voraus ihre bestimmte Gewissheit haben müssen;

woraus folgt, dass die Seele nicht anders, als nach Beweggründen und Triebfedern wählen könne; denn auf diesen beruht die vorherbestimmte Gewissheit künftiger Entschliefsungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freiheit und der Zurechnung besorgt, sind blofse Chimären, die undeutlichen Begriffen von der Freiheit ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.

IV.

PHAEDON

ODER

ÜBER DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

IN DREI GESPRÄCHEN.

VORBEMERKUNG.

MENDELSSOHN's „*Phädon*" (1767, zweite Aufl. 1768), eine Nachbildung des gleichnamigen PLATON'schen Dialogs, gilt als seine vollendetste philosophische Arbeit. Indess dürfte dieses nicht in dem Sinne zu verstehen sein, dass hier das höchste seiner speculativen Denkkraft zur Geltung gekommen sei. In Bezug auf philosophische Tiefe und eindringende Schärfe des Gedankens muss man vielmehr die „*Morgenstunden*" über den „*Phädon*" stellen. Doch ist dieses im verschiedenen Charakter beider Schriften begründet. Die „*Morgenstunden*" sind Untersuchungen theils polemischer, theils apologetischer Tendenz, und zwar jenes in Bezug auf den Spinozismus und Pantheismus, dieses mit Rücksicht auf den philosophischen Theismus. Der „*Phädon*" dagegen ist wesentlich vom Gesichtspunkte eines philosophischen Kunstwerks aus zu beurtheilen, wo das Hauptgewicht vorzüglich auf der Schönheit und Plastik der Form, auf der durchsichtigen und klaren Anordnung des Ganzen beruht. Hierzu kommt jene Rundung und Anmuth des sprachlichen Ausdrucks und jene feine Durchbildung der dialogischen Form, welche diesem Werke einen weit über seinen speciellen metaphysischen Inhalt hinausgehenden, dauernden national-literarischen Werth verleihen. Unter allen philosophischen Schriftstellern Deutschlands war MENDELSSOHN der erste, welcher durch diese Schrift bewiesen hat, dass die deutsche Sprache als Ausdrucksmittel für die abstractesten und tiefsten Gedanken bis zu jenem Grade vollendeter und eleganter Diction ausgebildet werden könne, dass sie einen Wettstreit mit der classischen Prosa der Franzosen nicht zu scheuen braucht. Daher ist das Verdienst des Verfassers des „*Phädon*" um die Heranbildung der didactischen deutschen Prosa vom national-literarischen Standpunkte aus nicht hoch genug anzuschlagen.

Die Aufgabe, die sich MENDELSSOHN in seinem Werke gestellt hat, nämlich die metaphysischen Gründe für die Unsterblichkeit der Seele zu entwickeln, hat er nach dem Maſse seines philosophischen Horizonts, der wesentlich über die Grenzen der LEIBNIZ-WOLF'schen Philosophie nicht

hinausging, in einer Weise gelöst, dass ihm dafür die Bewunderung seiner Zeitgenossen zu theil wurde Im wesentlichen sind es jedoch, aufser im ersten Gespräche, wo noch PLATON'sche Argumente beibehalten sind, meist die metaphysischen Grundlagen der neuern Philosophen, insbesondere des CARTESIUS und der LEIBNIZ'schen Schule, auf denen die Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele aufgebaut wird. In einigen Punkten sind auch der Neuplatoniker PLOTIN und die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters herangezogen worden. Dass der Kernpunkt der MENDELSSOHN'schen Beweisführung — die im ersten Gespräche sich auf die absolute Unzerstörbarkeit jedes Seins, also auch eines seelischen Seins, stützt, im zweiten auf den Begriff der vom zusammengesetzten körperlichen Organismus unabhängigen Einfachheit, Einheitlichkeit und Substantialität der Seele, welche die zusammenfassende Vorstellung des körperlichen Seins erst ermöglicht, ihm daher vorausgehen muss — auch noch für die Gegenwart einen gewissen Werth behält, beweist die analoge hauptsächlich gegen die materialistische Auffassung gerichtete Argumentation des modernen Leibnizianers TEICHMÜLLER in seiner Schrift: *Ueber die Unsterblichkeit der Seele* (Leipzig 1874).

Ueber die äufsere Veranlassung, die MENDELSSOHN zur Abfassung des „*Phädon*" hatte, hat dieser sich in der folgenden „Vorrede" ausgesprochen. In dem „Anhange" zur zweiten Auflage vom Jahre 1768, welche unserm Abdrucke zu Grunde gelegt ist, hat er auch eine Reihe von Angriffen, die man einerseits gegen die Stichhaltigkeit der metaphysischen Beweisgründe, andererseits gegen die unhistorische Zeichnung der Persönlichkeit des SOKRATES, in so weit dieselbe der Darstellung des XENOPHON entspricht, erhoben hat, zu widerlegen gesucht.

VORREDE.

Folgende Gespräche des SOKRATES mit seinen Freunden über die Unsterblichkeit der Seele sollten meinem Freunde ABBT gewidmet werden. Er war es, der mich aufgemuntert hatte, die vor einigen Jahren angefangene und weggelegte Arbeit wieder vorzunehmen. Als er noch zu Rinteln Professor war, gab er mir in einem seiner freundschaftlichen Briefe seine Gedanken über SPALDING's *Bestimmung des Menschen* zu erkennen. Aus unserm Briefwechsel über diese Materie sind die kleinen Aufsätze genommen, die in dem neunzehnten Theile der *Literaturbriefe* unter dem Titel: Zweifel und Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend, vorkommen. Ich hatte das Vergnügen, über einige der wichtigsten Punkte meines Freundes Einstimmung zu erhalten, ob ich ihm gleich nicht in allen Genüge leisten konnte. Mit der Offenherzigkeit eines wahren Freundes goss er die geheimsten Empfindungen seiner Seele, sein ganzes Herz in meinen Busen aus. Seine philosophischen Betrachtungen erhielten durch die sanften Empfindungen des guten Herzens einen eigenen Schwung, ein reges Feuer, wodurch sie die Liebe zur Wahrheit in der kältesten Brust würden entzündet haben, und seine Zweifel selbst unterliefsen niemals neue Aussichten zu entdecken, und die Wahrheit von einer noch unbemerkten Seite zu zeigen. Unserer Abrede gemäfs sollte ich folgende Gespräche ausarbeiten, und darin die vornehmsten Lehrsätze, worin wir übereinkamen, aus einander setzen; und diese sollten in der Folge zur Grundlage unsers Briefwechsels dienen.

Allein es hat der Vorsehung gefallen, dieses aufblühende Genie vor der Zeit der Erde zu entziehen. Kurz und rühmlich war die Laufbahn, die er hienieden vollendet hat. Sein Werk: *Vom Verdienste* wird den Deutschen ein unvergessliches Denkmal seiner eigenen Verdienste bleiben; mit seinen Jahren verglichen, verdient dieses Werk die Bewunderung der Nachkommenschaft. Was für Früchte konnte man nicht von einem Baume hoffen, dessen Blüthe so vortrefflich war? Er hatte noch andere Werke unter der Feder, die an Vollkommenheit, wie er an Erfahrenheit und Kräften des Geistes zugenommen haben würden. Alle diese schönen Hoffnungen sind dahin! Deutschland verliert an ihm einen

trefflichen Schriftsteller, die Menschheit einen liebreichen Weisen, dessen Gefühl so edel, als sein Verstand aufgeheitert war; seine Freunde den zärtlichsten Freund, und ich einen Gefährten auf dem Wege zur Wahrheit, der mich vor Fehltritten warnte.

Nach dem Beispiele des PLATO habe ich den SOKRATES in seinen letzten Stunden die Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seinen Schülern vortragen lassen. Das Gespräch des griechischen Schriftstellers, das den Namen Phädon führt, hat eine Menge ungemeiner Schönheiten, die zum besten der Lehre von der Unsterblichkeit benutzt zu werden verdienten. Ich habe mir die Einkleidung, Anordnung und Beredtsamkeit desselben zu Nutzen gemacht, und nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unserer Zeiten einzurichten gesucht. In dem ersten Gespräche konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnittes, und andere einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Ueberzeugungskräfte zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des PLATO vermisst. Die lange und heftige Declamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse, die PLATO mehr in dem Geiste des PYTHAGORAS als seines Lehrers geschrieben zu haben scheint, musste, nach unsern bessern Begriffen von dem Werthe dieses göttlichen Geschöpfes, sehr gemildert werden, und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lesers fremd klingen. Ich gestehe es, dass ich blofs der siegenden Beredtsamkeit des PLATO zu gefallen diese Stelle beibehalten habe.

In der Folge sah ich mich schon genöthigt, meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen uns wenigstens so seicht und grillenhaft, dass sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen. Ob dieses von unserer bessern Einsicht in die Weltweisheit, oder von unserer schlechten Einsicht in die philosophische Sprache der Alten herrührt, vermag ich nicht zu entscheiden. Ich habe in dem zweiten Gespräche einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählt, den die Schüler des PLATO gegeben, und einige neuere Weltweise von ihnen angenommen. Er schien mir nicht nur überzeugend, sondern auch am bequemsten, nach der Sokratischen Methode vorgetragen zu werden.

In dem dritten Gespräche musste ich völlig zu den Neuern meine Zuflucht nehmen, und meinen SOKRATES fast wie einen Weltweisen aus dem siebenzehnten oder achtzehnten Jahrhunderte sprechen lassen. Meine Absicht war nicht, die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, sondern was ein Mann wie SOKRATES, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unsern Tagen, nach den Bemühungen so vieler grofsen Köpfe, für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten.

Auf solche Weise ist folgendes Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eigenen Ausarbeitung entstanden. Ob ich auch etwas neues habe, oder nur das so oft gesagte vorbringe, mögen andere entscheiden. Es ist schwer, in einer Materie, über welche so viele grofse Köpfe nachgedacht haben, durchgehends neu zu sein, und es ist lächerlich, Neuheit affectiren zu wollen. Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen PLOTINUS, DESCARTES, LEIBNIZ, WOLF, BAUMGARTEN, REIMARUS u. a. oft vorgekommen. Vielleicht wäre dem Leser auch alsdann deutlicher in die Augen gefallen, was ich von dem meinigen hinzugethan habe. Allein dem blofsen Liebhaber ist es einerlei, ob er einen Beweisgrund diesem oder jenem zu verdanken hat, und der Gelehrte weifs das Mein und Dein in so wichtigen Materien doch wohl zu unterscheiden. Ich bitte gleichwohl meine Leser, auf die Gründe, die ich von der Harmonie der moralischen Wahrheiten, insbesondere von dem Systeme unserer Rechte und Obliegenheiten herhole, aufmerksam zu sein. Ich erinnere mich nicht, sie bei irgend einem Schriftsteller gelesen zu haben, und sie scheinen mir für denjenigen, der in die Grundsätze einstimmt, vollkommen überzeugend zu sein. Die Art des Vortrags hat mich genöthigt, sie als blofse Ueberredungsgründe anzubringen, ich halte sie aber für fähig, nach der Schärfe der strengsten Logik ausgeführt zu werden.

Den Charakter des SOKRATES habe ich für dienlich erachtet voraus zu schicken, um bei meinen Lesern das Andenken des Weltweisen aufzufrischen, der in den Gesprächen die Hauptperson ausmacht. COOPER'S *Life of Socrates** hat mir dabei zum Leitfaden gedient; jedoch sind auch die Quellen zu Rathe gezogen worden.

* London 1750.

Leben und Charakter des Sokrates.[1]

Sokrates, Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phaenarete, der weiseste und tugendhafteste unter den Griechen, ward in dem vierten Jahre der siebzigsten Olympiade[2] zu Athen in der alopekischen Zunft daselbst geboren. Der Vater hielt ihn in seiner Jugend zur Bildhauerkunst an, in welcher er es ziemlich weit gebracht haben muss, wenn die bekleideten Grazien, die auf der Mauer zu Athen hinter der Bildsäule der Minerva standen, wie verschiedene versichern, von seiner Arbeit gewesen. Zeiten, in welchen ein Phidias, Zeuxis und Myron lebten, können keiner mittelmäfsigen Arbeit eine so wichtige Stelle eingeräumt haben.

Etwa in seinem dreifsigsten Jahre, als sein Vater längst todt war, und er, ohne sonderliche Neigung, aber aus Noth die Bildhauerkunst noch immer trieb, lernte ihn Kriton, ein vornehmer Athenienser kennen, bemerkte seine erhabenen Talente, und urtheilte, dass er dem menschlichen Geschlechte durch sein Nachdenken weit nützlicher werden könnte, als durch seine Handarbeit. Er nahm ihn aus der Schule der Kunst und brachte ihn zu den Weisen der damaligen Zeit, um ihm Schönheiten einer höhern Ordnung zur Betrachtung und Nachahmung vorhalten zu lassen. Lehrt die Kunst, das Leben im Leblosen nachzuahmen, den Stein dem Menschen ähnlich zu machen, so sucht die Weisheit hingegen, das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menschen jener ursprünglichen Schönheit und Vollkommenheit so nahe zu bringen,

---

[1] Von neuern Schriften über Sokrates sind aufser Schleiermacher, *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, (aus *Gesammelte Werke.* Abth. III. Bd. 2. Berlin 1838.) zu erwähnen: Lasaulx, *Des Sokrates Leben, Lehre und Tod.* München 1857; Alberti, *Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen.* Göttingen 1869; und Fouille, *La philosophie de Socrate.* 2 vols. Paris 1874.

[2] d. i. 470 v. Chr.

als es in diesem Leben möglich ist. SOKRATES genoss den Unterricht und den Umgang der berühmtesten Leute in allen Wissenschaften und Künsten, von welchen seine Schüler den ARCHELAUS, ANAXAGORAS, PRODIKUS, EVENUS, ISIMACHUS, THEODORUS und andere nennen.

KRITON versah ihn mit den Nothwendigkeiten des Lebens, und SOKRATES legte sich anfangs mit vielem Fleifse auf die Naturlehre, die zur damaligen Zeit sehr im Schwunge war. Er merkte aber gar bald, dass es Zeit sei, die Weisheit von der Betrachtung der Natur auf die Betrachtung des Menschen zurückzuführen. Dieses ist der Weg, den die Weltweisheit allezeit nehmen sollte. Sie muss mit Untersuchung der äufserlichen Gegenstände anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente u. s. w. nicht wenigstens mittelbar einen Einfluss in unsere Glückseligkeit haben: so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen. SOKRATES war der erste, wie CICERO sagt, der die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, in die Städte eingesetzt, in die Wohnungen der Menschen geführt, und sie über ihr Thun und Lassen Betrachtungen anzustellen genöthigt hat. Indess ging er, wie überhaupt die Neuerungsstifter zu thun pflegen, auf der andern Seite etwas zu weit, und sprach zuweilen von den erhabensten Wissenschaften mit einer Art von Geringschätzung, die dem weisen Beurtheiler der Dinge nicht geziemt.

Damals stand in Griechenland, wie zu allen Zeiten bei dem Pöbel, die Art von Gelehrten in grofsem Ansehen, die sich angelegen sein lassen, eingewurzelte Vorurtheile und verjährten Aberglauben durch allerhand Scheingründe und Spitzfindigkeiten zu begünstigen. Sie gaben sich den Ehrennamen Sophisten*, den ihre Aufführung in einen Ekelnamen verwandelte. Sie besorgten die Erziehung der Jugend und unterrichteten auf öffentlichen Schulen sowohl, als in Privathäusern, in Künsten, Wissenschaften, Sittenlehre und Religion, mit allgemeinem Beifalle. Sie wussten, dass in demokratischen Regierungsverfassungen die Beredtsamkeit über alles geschätzt wird, dass ein freier Mann gern von

* Der ursprünglichen Bedeutung nach: Weisheitslehrer.

Politik schwatzen hört, und dass die Wissensbegierde schaler Köpfe am liebsten durch Märchen befriedigt sein will: daher unterliefsen sie niemals, in ihrem Vortrage gleifsende Beredtsamkeit, falsche Politik und ungereimte Fabeln so künstlich durch einander zu flechten, dass das Volk sie mit Verwunderung anhörte und mit Verschwendung belohnte. Mit der Priesterschaft standen sie in gutem Vernehmen, denn sie hatten beiderseits die weise Maxime: leben und leben lassen. Wenn die Tyrannei der Heuchler den freien Geist der Menschen nicht länger unter dem Joche halten konnte: so waren jene Scheinfreunde der Wahrheit bestellt, ihn auf falsche Wege zu verleiten, die natürlichen Begriffe durch einander zu werfen, und allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Gutem und Bösem, durch blendende Trugschlüsse aufzuheben. In der Theorie war ihr Hauptgrundsatz: Man kann alles beweisen und alles widerlegen, und in der Ausübung: Man muss von der Thorheit anderer und seiner eigenen Ueberlegenheit so viel Vortheil ziehen, als man nur kann. Diese letztere Maxime hielten sie zwar, wie leicht zu erachten, vor dem Volke geheim, und vertrauten dieselbe nur ihren Lieblingen, die an ihrem Gewerbe theil nehmen sollten; allein die Moral, die sie öffentlich lehrten, war nichts desto weniger für das Herz des Menschen eben so verderblich, als ihre Politik für die Rechte, Freiheit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts.[1]

Da sie listig genug waren, das herrschende Religionssystem mit ihrem Interesse zu verwickeln, so gehörte nicht nur Entschlossenheit und Heldenmuth dazu, ihren Betrügereien Einhalt zu thun, sondern ein wahrer Tugendfreund durfte ohne die behutsamste Vorsichtigkeit es nicht wagen. Es ist kein Religionssystem so verderbt, das nicht wenigstens einigen Pflichten der Menschheit eine gewisse Heiligung giebt, die der Menschenfreund verehren, und der Sittenverbesserer, wenn er nicht seiner

[1] Tiefere historische Studien haben jetzt zu einem gerechtern und günstigern Urtheile über die Sophisten geführt. Nach GROTE's Vorgang (*History of Greece.* Vol. VIII, S. 474—544) haben mehrere neuere Forscher die Bedeutung der Sophisten für ihre Zeit zum Gegenstande der Untersuchung gemacht. Vgl. GOMPERZ, *Die griechischen Sophisten,* (in *Deutsche Jahrbücher.* Bd. VII. Berl. 1863.) und SIEBECK, *Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik* (in *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen.* Halle 1873).

eigenen Absicht zuwider handeln will, unangetastet lassen muss. Vom Zweifel in Religionssachen zur Leichtsinnigkeit, von Vernachlässigung des äufserlichen Gottesdienstes zur Geringschätzung alles Gottesdienstes überhaupt pflegt der Uebergang sehr leicht zu sein, besonders für Gemüther, die nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, sondern von Geiz, Ehrsucht oder Wollust regiert werden. Die Priester des Aberglaubens verlassen sich nur allzusehr auf diesen Hinterhalt, und nehmen zu demselben, wie zu einem unverletzlichen Heiligthume, ihre Zuflucht, so oft ein Angriff auf sie geschieht.

Solche Schwierigkeiten und Hindernisse standen dem SOKRATES im Wege, als er den grofsen Entschluss fasste, Tugend und Weisheit unter seinen Nebenmenschen zu verbreiten. Er hatte, von der einen Seite, seine eigenen Vorurtheile der Erziehung zu besiegen, die Unwissenheit anderer zu beleuchten, Sophisterei zu bestreiten, Bosheit, Neid, Verleumdung und Beschimpfung von Seiten seiner Gegner auszuhalten, Armuth zu ertragen, festgesetzte Macht zu bekämpfen, und, was das schwerste war, die finstern Schrecknisse des Aberglaubens zu vereiteln. Von der andern Seite waren die schwachen Gemüther seiner Mitbürger zu schonen, Aergernisse zu vermeiden, und der gute Einfluss, den selbst die albernste Religion auf die Sitten der Einfältigen hat, nicht zu verscherzen. Alle diese Schwierigkeiten überstand er mit der Weisheit eines wahren Philosophen, mit der Geduld eines Heiligen, mit der uneigennützigen Tugend eines Menschenfreundes, mit der Entschlossenheit eines Helden, auf Unkosten und mit Verlust aller weltlichen Güter und Vergnügungen. Gesundheit, Macht, Bequemlichkeit, Leumund, Ruhe und zuletzt das Leben selbst gab er auf die liebreichste Weise für das Wohl seiner Nebenmenschen hin. So mächtig wirkte in ihm die Liebe zur Tugend und Rechtschaffenheit, und die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.

Diese höhern Aussichten des Weltbürgers hielten ihn indessen nicht ab, die gemeinen Pflichten gegen sein Vaterland zu erfüllen. In seinem sechsunddreifsigsten Jahre that er Kriegsdienste wider die Potidäer, die Einwohner einer Stadt in Thrazien, die sich wider ihre Tributherrn, die Athenienser, empört hatten. Hier versäumte er die Gelegenheit nicht, seinen Körper wider alle Beschwerlichkeiten des Kriegs und die

Rauhigkeit der Jahreszeit abzuhärten, und seine Seele in Unerschrockenheit und Verachtung der Gefahr zu üben. Er trug, durch die allgemeine Einstimmung seiner Mitbewerber selbst, den Preis der Tapferkeit davon, überliefs aber denselben dem ALCIBIADES, den er liebte, und hierdurch aufmuntern wollte, solche Ehrenbezeugungen von seinem Vaterlande künftighin durch eigene Thaten zu verdienen. Kurz vorher hatte er ihm in einem Gefechte das Leben gerettet. — Man belagerte die Stadt Potidäa in der strengsten Kälte. Andere verwahrten sich wider den Frost; er blieb bei seiner gewöhnlichen Kleidung, und ging mit bloſsen Füſsen über das Eis. Die Pest wüthete in dem Lager und in Athen selbst. Es ist fast nicht zu glauben, was DIOGENES Laertius und AELIAN versichern: SOKRATES soll der einzige gewesen sein, den sie gar nicht angegriffen. Ohne aus diesem Umstande, der allenfalls ein bloſser Zufall hat sein können*, etwas zu schlieſsen, kann man überhaupt mit Zuverlässigkeit sagen, dass er von einer starken und dauerhaften Leibesbeschaffenheit gewesen, und solche durch Mäſsigkeit, Uebung und Entfernung von aller Weichlichkeit so zu erhalten gewusst hat, dass er wider alle Zufälle und Beschwerlichkeiten des Lebens abgehärtet war. Gleichwohl hat er auch im Felde nicht unterlassen, seine Seelenkräfte nicht nur zu üben, sondern äuſserst anzustrengen. Man sah ihn zuweilen vierundzwanzig Stunden auf eben der Stelle, mit unverwandten Blicken, in Gedanken vertieft stehen, als wenn der Geist von seinem Körper abwesend wäre, sagt AULUS GELLIUS. Man kann nicht leugnen, dass diese Entzückungen eine, wenigstens entfernte Anlage zur Schwärmerei gewesen, und man findet in seinem Leben mehrere Spuren, dass er nicht völlig davon befreit geblieben. Indessen war es eine unschädliche Schwärmerei, die weder Hochmuth noch Menschenhass zu Grunde hatte, und die in der Verfassung, in welcher er sich befand, ihm sehr nützlich gewesen sein mag. Die gemeinen Kräfte der Natur reichen vielleicht nicht hin, den Menschen zu so groſsen Gedanken und standhaften Entschlieſsungen zu erheben.

Nach beendigtem Feldzuge kehrte er in seine Vaterstadt zurück, und fing an mit Nachdruck Sophisterei und Aberglauben zu bekämpfen, und

* Die Arzneiverständigen wollen aus der Erfahrung wissen, dass die Pest die stärkste Leibesbeschaffenheit gerade am wenigsten verschone.

seine Mitbürger in Tugend und Weisheit zu unterrichten. Auf öffentlichen Strafsen, Spaziergängen, in Bädern, Privathäusern, Werkstätten der Künstler, wo er nur Menschen fand, die er bessern zu können glaubte, da hielt er sie an, liefs sich mit ihnen in Gespräche ein*, erklärte ihnen was recht und unrecht, gut und böse, heilig und unheilig sei; unterhielt sie von der Vorsehung und Regierung Gottes, von den Mitteln ihm zu gefallen, von der Glückseligkeit des Menschen, von den Pflichten eines Hausvaters, eines Ehemannes u. s. w. Alles dieses niemals in dem aufdringenden Tone eines Lehrers, sondern als ein Freund, der die Wahrheit selbst erst mit uns suchen will. Er wusste es aber durch die einfältigsten Kinderfragen so einzuleiten, dass man von Frage zu Frage ohne sonderliche Anstrengung ihm folgen konnte, ganz unvermerkt aber sich am Ziele sah, und die Wahrheit nicht gelernt, sondern selbst erfunden zu haben glaubte. Ich ahme hierin meiner Mutter nach, pflegte er im Scherz zu sagen: sie gebiert selbst nicht mehr, aber sie besitzt Kunstgriffe, wodurch sie andern ihre Geburten zur Welt bringen hilft. Auf eine ähnliche Weise versehe ich bei meinen Freunden das Amt eines Geburtshelfers. Ich frage und forsche so lange, bis die verborgene Frucht ihres Verstandes ans Licht kommt.

Diese Methode, die Wahrheit zu erfragen, war auch die glücklichste, die Sophisten zu widerlegen. Wenn es zu einem ausführlichen Vortrage kam, so war ihnen nicht beizukommen. Denn da standen ihnen so viel Ausschweifungen, so viel Märchen, so viel Scheingründe, und so viel rednerische Figuren zu Gebote, dass die Zuhörer verblendet wurden und überzeugt zu sein glaubten. Ein allgemeines Händeklatschen pflegte ihnen selten zu entgehen. Und man stelle sich den triumphirenden Blick vor, mit welchem solche Lehrer alsdann auf ihre Schüler, oder wohl

* Mit dem XENOPHON ward er auf folgende Weise bekannt. Er begegnete ihm in einem engen Durchgange. Der schöne und bescheidene Anstand des jungen Menschen gefiel ihm so wohl, dass er ihm den Stock vorhielt, und ihn nicht weiter gehen lassen wollte. Jüngling! sprach er, weifst du, wo die Bedürfnisse des Lebens zu bekommen sind? — O ja! antwortete XENOPHON. — Weifst du aber auch, wo Tugend und Rechtschaffenheit zu erhalten ist? — Der junge Mensch stutzte und sah ihn an. — So folge mir, fuhr SOKRATES fort, ich will es dir zeigen. Jener folgte ihm, ward sein treuester Schüler, und man weifs, wie viel er ihm zu verdanken gehabt.

gar Widersacher herabsahen. Was that SOKRATES bei einer solchen Gelegenheit? Er klatschte mit, wagte aber einige gar leichte, von der Sache etwas entfernte Fragen, die der hochgelehrte Mann für albern hielt, und aus Mitleid beantwortete. Nach und nach schlich er sich der Sache näher, immer mit Fragen und immer, indem er seinem Gegner die Gelegenheit abschnitt, in anhaltende Reden auszuschweifen. Dadurch wurden sie genöthigt, die Begriffe deutlich aus einander zu setzen, richtige Erklärungen gelten, und aus ihren falschen Voraussetzungen ungereimte Folgen ziehen zu lassen. Zuletzt sahen sie sich so in die Enge getrieben, dass sie ungeduldig wurden. Er aber ward es niemals, sondern ertrug ihre Unart selbst mit der gröfsten Gelassenheit, fuhr fort die Begriffe zu entwickeln, bis endlich die Ungereimtheiten, die aus den Grundsätzen der Sophisten folgten, dem einfältigsten Zuhörer handgreiflich wurden. Auf solche Weise wurden sie ihren eigenen Schülern zum Gelächter.

In Ansehung der Religion scheint er folgende Maxime vor Augen gehabt zu haben. Jede falsche Lehre oder Meinung, die offenbar zur Unsittlichkeit führt, und also der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts entgegen ist, wurde von ihm auf keinerlei Weise verschont, sondern öffentlich, im Beisein der Heuchler, Sophisten und des gemeinen Volks bestritten, lächerlich gemacht, und in ihren ungereimten und abscheulichen Folgen gezeigt. Von dieser Art waren die Lehren der Fabeldichter von den Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben. Ueber dergleichen Sätze, so wie über unrichtige Begriffe von der Vorsehung und Regierung Gottes, auch über die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen, war er niemals zurückhaltend, niemals, selbst zum Scheine nicht zweifelhaft, sondern allezeit entschlossen, die Sache der Wahrheit mit der gröfsten Unerschrockenheit zu verfechten, und, wie der Erfolg gezeigt, sein Bekenntniss mit dem Tode zu besiegeln. Eine Lehre aber, die blofs theoretisch falsch und den Sitten so grofsen Schaden nicht bringen konnte, als von einer Neuerung zu befürchten war, liefs er unangefochten, bekannte sich vielmehr öffentlich zu der herrschenden Meinung, beobachtete die darauf gegründeten Ceremonien und Religionsgebräuche, vermied hingegen alle Gelegenheit zu einer entscheidenden Erklärung; und wenn ihr nicht auszuweichen war, so hatte er eine Zu-

flucht in Bereitschaft, die ihm niemals entgehen konnte: er schützte seine Unwissenheit vor.

Hierin begünstigte ihn vorzüglich die Methode zu lehren, die er, wie wir gesehen, aus andern Absichten gewählt hatte. Denn da er seine Lehre niemals mit dem Hochmuthe eines allwissenden Mannes ankündigte, da er vielmehr nichts selbst behauptete, sondern allezeit die Wahrheit durch Fragen von seinen Zuhörern herauszulocken suchte: so war ihm erlaubt, das nicht zu wissen, was er nicht wissen konnte oder durfte. Die Eitelkeit, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen, hat so manchen grofsen Geist verführt, Dinge zu behaupten, die er in dem Munde eines andern getadelt haben würde. SOKRATES war von dieser Eitelkeit weit entfernt. Von Dingen, die über seinem Horizonte waren, gestand er mit der naivsten Freimüthigkeit: Dieses weifs ich nicht; und wenn er merkte, dass ihm Fallen gelegt wurden, und gewisse Geständnisse abgelockt werden sollten, so zog er sich aus dem Spiele und sagte: Nichts weifs ich! Das Orakel zu Delphi erklärte ihn für den weisesten unter allen Sterblichen. Wie es scheint, so hatte die Priesterin die listige Absicht, einen ihr so gefährlichen Mann durch diese Schmeichelei zu gewinnen, und in die Nothwendigkeit zu setzen, ihre Orakelsprüche für untrüglich zu erklären, wenn er für den weisesten Sterblichen gehalten werden wollte. Allein SOKRATES gab der Sache eine gar besondere Wendung: Wisst ihr, sprach er, warum Apollo mich für den gröfsten Weisen auf Erden hält? Weil andere mehrentheils etwas zu wissen glauben, das sie nicht wissen, ich aber sehr wohl einsehe, dass alles, was ich weifs, darauf hinausläuft, dass ich nichts weifs.

Der Ruhm des SOKRATES verbreitete sich in ganz Griechenland, und es kamen die angesehensten und gelehrtesten Männer von allen Gegenden zu ihm, um seines freundschaftlichen Umgangs und Unterrichts zu geniefsen. Die Begierde ihn zu hören, war unter seinen Freunden so grofs, dass mancher sein Leben wagte, um nur täglich bei ihm zu sein. Die Athenienser hatten bei Lebensstrafe verboten, dass sich kein Megarenser auf ihrem Gebiete betreten lassen sollte. EUKLIDES von Megara, ein Freund und Schüler des SOKRATES, liefs sich dadurch nicht abhalten, seinen Lehrer zu besuchen. Des Nachts ging er, in bunte Weiberkleider gehüllt, von Megara nach Athen und des Morgens, ehe es Tag war, ging er wieder seine zwanzigtausend Schritte zurück nach

Hause. Bei dem allen lebte SOKRATES in der äufsersten Armuth und Dürftigkeit, und wollte sich nichts für seinen Unterricht bezahlen lassen, obgleich die Athenienser so lernbegierig waren, dass sie sich es grofse Summen würden haben kosten lassen, wenn er auf Belohnung gedrungen hätte. Die Sophisten wussten von dieser Bereitwilligkeit schon bessern Gebrauch zu machen.

Es muss ihm desto mehr Ueberwindung gekostet haben, diese Dürftigkeit zu ertragen, da seine Frau, die berüchtigte XANTHIPPE, eben nicht die genügsamste Hausfrau gewesen, und er auch für Kinder zu sorgen gehabt, die ihre Verpflegung von seiner Hand erwarteten. Es ist zwar noch nicht ausgemacht, dass die XANTHIPPE von so böser Gemüthsart gewesen, als man gemeiniglich glaubt. Die Märchen, die zu ihrer Beschimpfung bekannt sind, rühren von spätern Schriftstellern her, die sie nur vom Hörensagen haben konnten. PLATO und XENOPHON, die am besten davon unterrichtet sein mussten, scheinen sie als eine mittelmäfsige Frau gekannt zu haben, von der sich weder viel gutes noch viel böses sagen lässt. Ja man wird in folgendem Gespräche nach dem PLATO finden, dass sie an dem letzten Tage des SOKRATES mit ihrem Kinde bei ihm im Kerker gewesen, und sich aufserordentlich über seinen Tod betrübt hat. Alles, was man sonst bei diesen glaubwürdigsten Schriftstellern zu ihrem Nachtheile findet, ist etwa eine Stelle in dem Tischgespräche XENOPHON's, wo jemand den SOKRATES fragt, warum er sich eine Frau genommen, die so wenig umgänglich wäre? worauf dieser in seinem gewöhnlichen Tone antwortet: Wer mit Pferden umgehen lernen will, der wählt sich zu seiner Uebung kein geduldiges Lastthier, sondern ein muthiges Ross, das schwer zu bändigen ist. Ich, der ich mit Menschen umgehen lernen will, habe mir aus eben der Ursache eine Hausfrau gewählt, die unverträglich ist, um die verschiedene Laune der Menschen desto besser ertragen zu lernen. An einer andern Stelle lässt eben dieser Schriftsteller den Sohn des SOKRATES, den LAMPROKLUS, sich gegen seinen Vater über die harte Begegnung, mürrische Gemüthsart und unerträgliche Laune seiner Mutter beschweren. Allein aus der Antwort des SOKRATES erhellt zu ihrem Lobe, dass sie bei ihrem zänkischen Gemüthe die Pflichten einer Hausmutter gleichwohl sorgfältig beobachtet, und ihre Kinder geliebt und gehörig verpflegt hat. Dieses Zeugniss ihres Ehemannes widerlegt offenbar alle schimpflichen Histörchen, die

man auf ihre Unkosten ersonnen, und wodurch man sie der Nachwelt als ein Beispiel eines bösen Weibes aufgestellt hat. Man kann mit gutem Grunde glauben, dass SOKRATES seine Kunst mit Menschen umzugehen, an seiner Ehegenossin nicht vergebens geübt hat; dass er vielmehr durch unermüdete Geduld, Gefälligkeit, Sanftmuth, und durch seine unwiderstehlichen Ermahnungen die Härte ihres Temperaments überwunden, ihre Liebe gewonnen, und sie dergestalt gebessert haben wird, dass sie aus einem unverträglichen Weibe eine gute Hausmutter, und, wie ihre Aufführung vor seinem Ende ausweist, eine zärtliche Ehefrau geworden.[1] Dem sei indessen wie ihm wolle, so müssen ihm seine häuslichen Umstände die Armuth weit beschwerlicher gemacht haben, da er nicht sich allein, sondern einer ganzen Familie, und vielleicht einer unzufriedenen und über seine strenge Genügsamkeit sich beklagenden Familie, von seinem Thun und Lassen Rechenschaft zu geben hatte. Niemand war besser von den Pflichten eines Hausvaters unterrichtet, als SOKRATES. Er wusste wohl, dass ihm obliege, so viel zu erwerben und anzuschaffen, als zum ehrlichen Auskommen für seine Familie nöthig sei, und er hat diese natürliche Pflicht seinen Freunden sehr oft eingeschärft. Allein was ihn selbst betraf, so stand ihm eine höhere Pflicht im Wege, die ihn verhinderte, jener Genüge zu leisten. Das Verderbniss der Zeiten, da alles des feilen Gewinnstes halber geschah, und insbesondere die niederträchtige Habsucht der Sophisten, die ihre verderblichen Lehren um baares Geld verkauften, und die schändlichsten Mittel anwandten, sich auf Kosten des betrogenen Volkes zu bereichern: diese legten ihm die Verbindlichkeit auf, der niedrigen Gewinnsucht die äufserste Uneigennützigkeit entgegen zu setzen, damit seine reinen und unbefleckten Absichten keiner übeln Auslegung fähig sein möchten. Er wollte lieber darben, und wenn ihn der Mangel zu sehr drückte, von Almosen leben, als durch sein Beispiel den schmutzigen Geldgeiz dieser falschen Weisheitslehrer nur einigermafsen rechtfertigen.

Er unterbrach diese wohlthätigen Beschäftigungen, und zog abermals freiwillig mit zu Felde wider die Böotier. Die Athenienser verloren eine Schlacht bei Delium und wurden aufs Haupt geschlagen. SOKRATES

[1] Vgl. ZELLER's interessante Studie: *Ehrenrettung der Xanthippe* (in *Vorträge und Abhandlungen*. Bd. 2. Leipzig 1877).

zeigte seine Tapferkeit sowohl im Treffen, als auf dem Rückzuge. „Hätte jedermann seine Pflicht so gethan wie SOKRATES," spricht der Feldherr LACHES beim PLATO, „so wäre der Tag gewiss nicht unglücklich für uns gewesen." Als alles floh, ging er auch zurück, aber Schritt für Schritt, und indem er sich öfters umkehrte, um einem Feinde, der ihm etwa auf den Hals käme, Widerstand zu thun. Er fand den XENOPHON, der vom Pferde gefallen und verwundet war, unterwegs liegend, nahm ihn auf seine Schulter, und brachte ihn in Sicherheit.

Die Priester, Sophisten, Redner und andere, die dergleichen feile Künste trieben, Leute, denen SOKRATES ein Dorn im Auge sein musste, machten sich desselben Abwesenheit zu Nutzen und suchten die Gemüther wider ihn aufzubringen. Bei seiner Zurückkunft fand er eine geschlossene Partei, der kein Mittel, ihm zu schaden, zu niederträchtig war. Sie mietheten, wie man zu glauben Ursache hat, den Komödienschreiber ARISTOPHANES, dass er durch ein Possenspiel, das man damals Komödie nannte, den SOKRATES verhasst und lächerlich zu machen suchte, um das gemeine Volk theils auszuholen, theils vorzubereiten, und wenn der Streich gelänge, ein mehreres zu wagen. Diese Fratze führte den Namen „*Die Wolken.*" SOKRATES war die Hauptperson, und die Figur, die diese Rolle machte, gab sich Mühe ihn nach dem Leben zu conterfeien. Kleidung, Gang, Geberde, Stimme, alles äffte er natürlich nach. Das Stück selbst hat sich, zur Ehre des verfolgten Weltweisen, bis auf unsere Zeiten erhalten. Man kann sich kaum etwas ungezogeneres denken.

SOKRATES pflegte sonst niemals das Theater zu besuchen, aufser wenn die Stücke des EURIPIDES (daran er selbst, wie einige wollen, Antheil gehabt) aufgeführt wurden. Den Tag, da dieses Pasquill aufgeführt werden sollte, ging er gleichwohl hinein. Er hörte, dass viele Fremde, die zugegen waren, sich erkundigten, wer dieser SOKRATES im Originale sei, der auf der Bühne so gehöhnt werde? Er trat mitten im Schauspiele hervor, und blieb bis ans Ende des Stückes auf einer Stelle stehen, wo ihn jedermann sehen und mit der Copie vergleichen konnte. Dieser Streich war für den Dichter und seine Komödie tödtlich. Die possenhaftesten Einfälle thaten keine Wirkung mehr, denn das Ansehen des SOKRATES erregte Hochachtung und eine Art von Erstaunen über seine Unerschrockenheit. Auch fand das Stück keinen Beifall. Der Dichter veränderte es und brachte es das folgende Jahr wieder auf die

Bühne, aber mit eben so schlechtem Erfolge. Die Feinde des Weltweisen sahen sich genöthigt, die vorgehabte Verfolgung bis auf eine günstigere Zeit zu verschieben.

Kaum war der Krieg mit den Böotiern beendigt, so mussten die Athenienser schon ein neues Heer anwerben, um dem lacedämonischen Feldherrn BRASIDAS Einhalt zu thun, der in Thrazien verschiedene Städte, und unter andern auch die wichtige Stadt Amphipolis ihrer Herrschaft entzogen hatte. SOKRATES liefs sich durch die Gefahr, in die ihn seine letzte Abwesenheit gesetzt, nicht abhalten, dem Vaterlande abermals zu dienen. Dieses war das letztemal, dass er seine Vaterstadt verlassen hatte. Nach der Zeit kam er, bis an sein Ende, nicht aus dem Gebiete der Athenienser und unterliefs niemals, der Jugend, die ihn suchte, seinen freundschaftlichen Umgang zu gönnen, und ihr durch Lehren und gutes Exempel die Liebe zur Tugend einzuflöfsen. Wie er aber überall ein grofser Freund und Liebhaber der Schönheit war, so schien er in der Wahl seiner Freunde auch auf körperliche Schönheit zu sehen. Ein schöner Körper, pflegte er zu sagen, verspricht eine schöne Seele, und wenn sie der Erwartung nicht zusagt, so muss sie verwahrlost worden sein. Daher er sich denn viele Mühe gab, das Inwendige dieser Personen mit ihrem wohlgebildeten Aeufserlichen übereinstimmend zu machen. Niemand aber war ihm so angelegen, als ALCIBIADES, ein junger Mensch von ungemeiner Schönheit und grofsen Talenten, der hochfahrend, muthig, leichtsinnig und überaus feurigen Temperaments war. Diesen verfolgte er unermüdet, liefs sich bei allen Gelegenheiten mit ihm in Unterredung ein, um ihn durch freundschaftliche Ermahnungen und liebreiche Verweise von den Ausschweifungen des Ehrgeizes und der Wollust, wozu er von Natur sehr geneigt war, abzuhalten. PLATO lässt ihn bei dieser Gelegenheit öfters Ausdrücke brauchen, die beinahe verliebt scheinen; daher man in spätern Zeiten Gelegenheit genommen, den SOKRATES eines sträflichen Umgangs mit jungen Leuten zu beschuldigen. Allein die Feinde des SOKRATES selbst, ARISTOPHANES in der Komödie und MELITUS in seiner Anklage, thun hiervon nicht die geringste Erwähnung. MELITUS beschuldigt ihn zwar, dass er die Jugend verderbe, allein wie aus der Antwort des SOKRATES gar deutlich erhellt, ging dieses auf die Gesetze der Religion und der Politik, gegen welche er die Jugend gleichgültig gemacht haben sollte. Gesetzt auch, die damalige

Verderbniss der Sitten wäre so weit gegangen, dass man dieses widernatürliche Laster beinahe für natürlich gehalten, so hätten seine Feinde dennoch diesen Umstand nicht ganz verschwiegen, wenn es nicht offenbar unmöglich gewesen wäre, das Muster der Keuschheit und Enthaltsamkeit einer so viehischen Geilheit zu beschuldigen. Man lese die strengen Vorwürfe, die er dem KRITIAS und KRITOBOLUS macht; man lese das Zeugniss, das ihm der muthwillige, halbberauschte ALCIBIADES in PLATON's Tischgespräche giebt. Das Stillschweigen der Feinde und Verleumder, und seiner Freunde positives Zeugniss vom Gegentheile lassen keinen Zweifel zurück, dass die Beschuldigung unbegründet und eine strafbare Verleumdung sei. Die Ausdrücke des PLATO, so fremd sie auch in unsern Ohren klingen, beweisen weiter nichts, als dass diese unnatürliche Galanterie damals die Modesprache gewesen, wie etwa der ernsthafteste Mann in unsern Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun.

Ueber den Genius, den er zu besitzen vorgab, und der ihn, wie er sagte, allezeit abhielt, wenn er etwas schädliches unternehmen wollte, sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Einige glauben, SOKRATES habe sich hierin eine kleine Erdichtung erlaubt, um bei dem abergläubischen Volke Gehör zu finden; allein dieses scheint mit seiner gewöhnlichen Aufrichtigkeit zu streiten. Andere verstehen unter diesem Genius ein geschärftes Gefühl vom Guten und Bösen, eine durch Nachdenken, durch lange Erfahrung und anhaltende Uebung zum Instinkt gewordene moralische Beurtheilungskraft, vermöge welcher er jede freie Handlung nach ihren muthmaſslichen Folgen und Wirkungen prüfen und beurtheilen konnte, ohne sich selbst von seinem Urtheile Rechenschaft geben zu können.[1] Man findet aber beim XENOPHON sowohl als PLATO verschiedene Vorfälle, wo dieser Geist dem SOKRATES Dinge vorher gesagt haben soll, die sich aus keiner natürlichen Kraft der Seele erklären lassen. Vielleicht sind diese von seinen Schülern aus guter Meinung hinzu gesetzt worden; vielleicht auch hatte SOKRATES, der, wie wir gesehen, zu Entzückungen aufgelegt war, selbst Schwachheit oder schwärmende Einbildungskraft genug, dieses lebhafte moralische Gefühl, das er

[1] Vgl. VOLQUARDSEN, *Das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten.* Kiel 1862; HENRY EDWARD, *The Daimon of Socrates.* London 1872.

nicht zu erklären wusste, in einen vertraulichen Geist umzuschaffen, und ihm hernach auch diejenigen Ahnungen zuzuschreiben, die aus ganz andern Quellen entspringen. Muss denn ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei sein? In unsern Tagen ist es kein Verdienst mehr, Geistereingebungen zu verspotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des SOKRATES eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewandt hat. Er war ohnedem gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte, wie bereits oben erinnert worden.

Die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes war sein einziges Studium. Sobald ein Vorurtheil oder Aberglaube zur offenbaren Gewaltthätigkeit, Kränkung der menschlichen Rechte, Verderbniss der Sitten u. s. w. Anlass gab: so konnte ihn nichts in der Welt abhalten, aller Drohung und Verfolgung zum Trotze, sich dawider zu erklären. Es war unter den Griechen ein hergebrachter Aberglaube, dass die Schatten der unbegrabenen Todten am Ufer des Styx hundert Jahre rastlos herum irren müssten, bevor sie herüber gelassen würden. Dieser Wahn mag dem rohen Volke von dem ersten Stifter der Gesellschaft aus löblichen Absichten beigebracht worden sein. Indessen hat er zu den Zeiten des SOKRATES durch einen schändlichen Missbrauch manchem wackern Patrioten das Leben gekostet. Die Athenienser hatten bei den Arginusinischen Inseln über die Lacedämonier einen vollkommenen Sieg erhalten. Die Befehlshaber der siegenden Flotte wurden aber durch einen Sturm abgehalten, ihre Todten zu begraben. Bei ihrer Rückkunft nach Athen wurden sie auf die undankbarste Weise dieser Unterlassung halber öffentlich angeklagt. SOKRATES hatte denselben Tag den Vorsitz in dem Senate der Prytanen, welche die öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen hatten. Die Bosheit einiger Mächtigen im Reiche, die Heuchelei der Priester und die Niederträchtigkeit feiler Redner und Demagogen hatten sich vereinigt, den blinden Eifer des Volks wider diese Beschützer des Staats aufzubringen. Das Volk drang mit Ungestüm auf ihre Verdammung. Ein Theil des Senats war selbst von diesem pöbelhaften Wahne bethört, und der Ueberrest hatte nicht Muth genug, sich der allgemeinen Raserei zu widersetzen. Alles willigte darein, diese unglücklichen Patrioten zum Tode zu verurtheilen. Nur SOKRATES allein hatte die Herzhaftigkeit, ihre Unschuld zu vertheidigen. Er verachtete die

Drohungen der Mächtigen und die Wuth des aufgebrachten Pöbels, stand ganz allein auf der Seite der verfolgten Unschuld; und wollte lieber das Aergste über sich ergehen lassen, als in eine so heillose Ungerechtigkeit willigen, wiewohl alle seine Bemühungen zu ihrem besten dennoch fruchtlos abliefen. Er hatte den Verdruss zu sehen, dass der blinde Eifer die Oberhand erhielt, und dass die Republik sich selbst die Schmach anthat, ihre tapfersten Beschützer einem übelverstandenen Vorurtheile aufzuopfern. Das Jahr darauf wurden die Athenienser von den Lacedämoniern auf das Haupt geschlagen, ihre Flotte zu Grunde gerichtet, ihre Hauptstadt belagert und dergestalt aufs äufserste gebracht, dass sie sich den Siegern auf Gnade und Ungnade ergeben musste. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Mangel an erfahrenen Anführern auf Seiten der Athenienser an dieser Niederlage nicht wenig Schuld gewesen.

Lysander, der Feldherr der Lacedämonier, der die Stadt eingenommen hatte, begünstigte eine in derselben entstandene Empörung, verwandelte die demokratische Regierungsform in eine Oligarchie, und setzte einen Rath von dreifsig Männern ein, die unter dem Namen der dreifsig Tyrannen bekannt sind. Die grausamsten Feinde hätten in der Stadt so nicht wüthen können, als die Ungeheuer gewüthet haben. Unter dem Vorwande, Staatsverbrechen und Meuterei zu bestrafen, wurden die rechtschaffensten Leute ihres Lebens oder ihres Vermögens beraubt. Plündern, rauben, verbannen, diesen öffentlich, jenen meuchelmörderisch hinrichten lassen, waren Thaten, mit welchen sie ihre Regierung bezeichneten. Wie musste das Herz des Sokrates bluten, den Kritias, der vormals sein Schüler war, an der Spitze dieser Scheusale zu sehen! Ja, dieser Kritias, sein vormaliger Freund und Zuhörer, zeigte sich nunmehr als seinen offenbaren Feind, und suchte Gelegenheit, ihn zu verfolgen. Der weise Mann hatte ihm einst seine viehische und widernatürliche Geilheit mit harten Worten verwiesen, und seit der Zeit trug ihm der Unmensch einen heimlichen Groll nach, der jetzt auszubrechen Gelegenheit suchte.

Als er und Charikles zu Gesetzgebern ernannt wurden, führten sie, um eine Ursache an dem Sokrates zu finden, das Gesetz ein, dass niemand in der Redekunst unterrichten sollte. Sie erfuhren darauf, dass sich Sokrates mit Worten wider sie vergangen, und verschiedentlich habe verlauten lassen, es wäre zwar wunderbar, wenn Hirten die ihnen

anvertraute Heerde kleiner und magerer machten, und dennoch nicht für schlechte Hirten wollten gehalten sein; aber weit wunderbarer wäre es, wenn die Vorsteher eines Staats die Bürger weniger und schlechter machten, und dennoch nicht schlechte Vorsteher sein wollten. Sie liefsen ihn kommen, zeigten ihm das Gesetz und verboten ihm, mit jungen Leuten sich in Unterredung einzulassen. „Ist es erlaubt", versetzte SOKRATES, „eines und das andere zu fragen, das mir in diesem Verbote nicht deutlich genug ist?" — „O ja!" antwortete man. — „Ich bin bereit", erwiederte er, „dem Gesetze zu folgen, und befürchte nur aus Unwissenheit dawider zu verstofsen, ich bitte daher um eine deutliche Erklärung, ob ihr unter der Redekunst eine Kunst recht zu reden, oder unrecht zu reden versteht? Ist jenes: so muss ich mich enthalten, jemanden zu sagen, wie er recht reden soll; ist aber dieses: so werde ich niemand unterweisen, wie er unrecht reden soll."

CHARIKLES entrüstete sich, und sprach: „Wenn du dieses nicht verstehst, so haben wir dir es fasslicher gemacht, und schlechterdings verboten, mit jungen Leuten zu reden." — „Damit ich aber auch hierin wisse, wie ich mich zu verhalten habe", sprach SOKRATES: „so bestimmt mir die Zeit, wie lange ihr die Menschen für junge Leute haltet?" „So lange sie nicht im Rathe sitzen können", antwortete CHARIKLES; „das ist, so lange sie nicht zum reifen Verstande gekommen sind, nämlich bis zu dreifsig Jahren."

„Wenn ich aber etwas kaufen will", erwiederte SOKRATES, „das ein junger Mensch unter dreifsig Jahren zu verkaufen hat, soll ich nicht fragen, wie theuer?" „Dieses ist dir nicht verboten", sprach CHARIKLES, „aber du fragst manchmal Dinge, die du gar wohl weifst; solcher Fragen enthalte dich ferner!" — „Und antworten?" sprach SOKRATES weiter. „Wenn ein junger Mensch mich fragt, wo Charikles oder Kritias wohne, darf ich ihm hierauf antworten?" „Ja, ja", sprach KRITIAS; „aber enthalte dich der abgenutzten Beispiele und Gleichnisse von Riemenschneidern, Zimmerleuten und Schmieden." „Vermuthlich", erwiederte SOKRATES, „auch der Begriffe, die ich durch diese Beispiele zu erläutern pflege, von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Frömmigkeit u. s. w. „Ganz recht!" antwortete CHARIKLES, „und vor allen Dingen auch der Viehhirten. Merke dir das, oder ich befürchte, du wirst auch die Heerde kleiner machen."

Sokrates achtete ihre Drohungen so wenig, als ihr ungereimtes Gesetz, das sie, der gesunden Vernunft und dem Gesetze der Natur schnurstraks zuwider, keine Befugniss gehabt einzuführen. Er setzte seine Bemühungen zum besten der Tugend und Gerechtigkeit mit dem unermüdetsten Eifer fort, und die Tyrannen unterstanden sich gleichwohl nicht, ihm so gerade auf den Leib zu kommen. Sie suchten Umwege, und wollten ihn mit in ihre Ungerechtigkeiten verwickeln: trugen ihm daher nebst vier andern Bürgern auf, den Leon von Salamis nach Athen zu bringen, um ihn hinrichten zu lassen. Die andern übernahmen den Auftrag; Sokrates aber erklärte sich, dass er niemals zu einer ungerechten Sache die Hände bieten werde. „So willst du denn", sprach Charikles, „Freiheit haben, zu reden was du willst, und gar nichts dafür leiden?" „Alles mögliche Uebel", antwortete er, „will ich dafür leiden, nur das nicht, jemanden Unrecht zu thun." Charikles schwieg, und die übrigen sahen sich einander an. Diese Freiheiten würden dem Sokrates am Ende dennoch das Leben gekostet haben, wenn nicht das Volk, der Grausamkeit dieser Tyrannen müde, einen Aufstand erregt, ihre vornehmsten Anführer umgebracht, und die übrigen zur Stadt hinaus gejagt hätte.

Unter der wieder hergestellten demokratischen Regierung ging es dem Sokrates gleichwohl nicht besser. Die alten Feinde desselben, die Sophisten, Priester und Redner, fanden nunmehr die längst erwünschte Gelegenheit, ihn mit besserm Glücke zu verfolgen, und endlich gar aus dem Wege zu räumen. Anytus, Melitus und Lykon sind die drei zu ihrer Schmach unvergesslichen Namen derer, die sich zur Ausführung dieses schändlichen Vorhabens brauchen liefsen. Sie brachten die Verleumdung unter das Volk: Sokrates habe dem Kritias die Grundsätze der Tyrannei beigebracht, die er neulich mit so unerhörter Grausamkeit ausgeübt hätte. Wer die Leichtgläubigkeit und Unbeständigkeit des Pöbels kennt, wird sich nicht verwundern, dass die Athenienser einer so offenbaren Falschheit Gehör gegeben, obgleich jedermann wusste, was zwischen dem Sokrates und den Tyrannen vorgefallen. Einige Jahre vorher hatte Alcibiades, der grofse Talente, aber einen sehr wilden Charakter hatte, in Gesellschaft anderer muthwilliger Jünglinge, die Bildsäulen des Merkurs zerschlagen, die eleusinischen Geheimnisse öffentlich verspottet, und wegen dieses Uebermuthes aus seiner Vaterstadt ent-

weichen müssen. Jetzt wurde diese Geschichte wieder rege gemacht und von den Feinden des SOKRATES ausgestreut, er habe dem jungen Menschen die Verachtung der Religion beigebracht. Nichts war den Lehren und der Aufführung des SOKRATES mehr zuwider, als ein solcher Frevel. Den öffentlichen Gottesdienst, so abergläubisch er auch sein mochte, hat er allezeit in Ehren gehalten; und was die eleusinischen Geheimnisse betrifft, so rieth er allen seinen Freunden, sich in dieselben einweihen zu lassen, ob er gleich selbst seine Ursachen haben mochte, es nicht zu thun. Man hat sehr guten Grund, zu glauben, dass die gröfsern Geheimnisse zu Eleusis nichts anderes waren, als die Lehren der wahren natürlichen Religion und eine vernünftige Auslegung der Fabeln. Wenn SOKRATES sich weigerte, die Einweihung anzunehmen, so geschah es wahrscheinlicher Weise, um die Freiheit zu behalten, diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten.

Als die Verleumder durch dergleichen boshafte Ausstreuungen das Volk genugsam vorbereitet zu haben glaubten, brachte MELITUS eine förmliche Anklage wider den SOKRATES an die Obrigkeit der Stadt, welche sofort dem Volke davon Nachricht gab. Das Gericht der Heliäa wurde zusammen berufen und die gewöhnliche Anzahl der Bürger durch das Loos bestimmt, die den Angeklagten richten sollten. Die Anklage war: Sokrates handelt wider die Gesetze, indem er erstens: die Götter der Stadt nicht verehrt, und eine neue Gottheit einführen will, und zweitens: die Jugend verdirbt, der er eine Verachtung alles dessen, was heilig ist, beibringt. Seine Strafe sei der Tod.

Seine Freunde brachten ihm wohlausgearbeitete Reden zu seiner Vertheidigung. „Sie sind sehr schön", sprach er, „aber für mich alten Mann schicken sich dergleichen Künste nicht." „Willst du nicht selbst etwas zu deiner Vertheidigung aufsetzen?" fragten sie ihn. „Die beste Vertheidigung, die ich machen kann", antwortete er, „ist, dass ich in meinem Leben niemand Unrecht gethan. Ich habe zu verschiedenen malen angefangen auf eine Schutzrede zu denken, bin aber allemal von Gott daran verhindert worden. Vielleicht ist es sein Wille, dass ich in diesen Jahren, bevor das hinfällige und einer Krankheit ähnliche Alter kommt, eines leichtern Todes sterben, und weder meinen Freunden, noch

mir selbst zur Last werden soll.“ In diesen Worten hat jemand vor einiger Zeit den Beweis finden wollen, dass Sokrates feigherzig gewesen, und die Unbequemlichkeiten des Alters mehr als den Tod gefürchtet habe. Es gehört nicht wenig Dreistigkeit dazu, dem Leser so etwas einbilden zu wollen!

An dem zu dieser Untersuchung öffentlich anberaumten Tage erschienen Melitus, Anytus und Lykon, der erste für die Dichter, der zweite für das Volk, und der letzte für die Redner, bestiegen einer nach dem andern den Rednerstuhl und hielten die giftigsten und verleumderischsten Reden wider den Sokrates. Er betrat nach ihnen den Platz, ohne zu zittern oder zu zagen, ohne, nach der damaligen Gewohnheit auf Gerichtsstuben, seine Richter durch einen jämmerlichen Anblick zum Mitleid bewegen zu wollen, sondern mit dem gesetzten und zuversichtlichen Wesen, das seiner Weisheit anständig war. Er hielt eine zwar ungekünstelte und unvorbereitete, aber männliche und sehr nachdrückliche Rede, in welcher er alle Verleumdungen und boshaften Gerüchte, die man zu seinem Nachtheile ausgestreut, ohne Bitterkeit widerlegte, seine Ankläger beschämte, und in ihren eigenen Beschuldigungen Widersprüche und Ungereimtheiten zeigte. Seinen Richtern begegnete er zwar mit der erforderlichen Ehrerbietigkeit, sprach aber in einem so festen und seines Vorzugs sich bewussten Tone, dass seine Rede öfters durch unzufriedenes Murmeln unterbrochen ward. Er schloss mit folgenden Worten:

„Werdet nicht ungehalten, Athenienser! dass ich, wider die Gewohnheit der Verklagten, nicht in Thränen zu euch rede, oder meine Kinder, Verwandten und Freunde in einem kläglichen Aufzuge erscheinen lasse, um euch zum Mitleide zu bewegen. Nicht aus Hochmuth oder Trotz habe ich dieses unterlassen; sondern weil ich es für unanständig halte, einen Richter anzuflehen, und ihn anders, als durch die Rechtmäfsigkeit der Sache einnehmen zu wollen. Der Richter hat sich durch einen Eid verpflichtet, nach Gesetz und Billigkeit zu urtheilen, und sein Mitleid so wenig als seinen Zorn den Ausspruch thun zu lassen. Wir Angeklagten handeln also wider Recht und Billigkeit, wenn wir euch durch unsere Klagen eidbrüchig zu machen suchen, und wider die Achtung, die wir euch schuldig sind, wenn wir euch fähig halten, es zu werden. Ich will auf keinerlei Weise meine Rettung solchen Mitteln zu

verdanken haben, die weder recht, noch billig, noch gottesfürchtig sind; vornehmlich da ich von MELITUS so eben der Gottlosigkeit beschuldigt worden bin. Wenn ich durch mein Flehen euch meineidig zu machen suchte, so wäre dies der überzeugendste Beweis, dass ich an keine Götter glaubte, mithin würde mich die Vertheidigung selbst des Atheismus überführen. Aber nein! ich bin mehr als alle meine Ankläger von dem Dasein Gottes überzeugt, und ergebe mich daher Gott und euch, mich nach Wahrheit zu richten, und über mich zu verhängen, was ihr, sowohl für euch als für mich, für das beste haltet."

Die Richter waren unzufrieden über dieses gesetzte und unerschütterte Wesen, und unterbrachen den PLATO, der nach ihm hervortrat und zu reden begann. „Ob ich schon der jüngste bin, Athenienser!" fing PLATO an, „von denen, welche diesen Ort hinaufgestiegen —" Heruntergestiegen, riefen sie ihm zu, und liefsen ihn seine Rede nicht fortsetzen. SOKRATES wurde durch die Mehrheit von dreiunddreifsig Stimmen für schuldig erkannt.

Es war die Gewohnheit zu Athen, dass die Verurtheilten sich selbst eine gewisse Strafe, — Geldbufse, Gefängniss oder Verbannung — auflegen mussten, um dadurch die Billigkeit des Urtheils zu bekräftigen, oder vielmehr ihre Verbrechen einzugestehen. SOKRATES sollte wählen; aber er wollte auf keinerlei Weise gegen sich selbst so ungerecht sein, sich für schuldig zu erkennen, und sprach:

„Wenn ich frei sagen soll, was ich verdient zu haben glaube, so wisset, Athenienser! ich glaube durch die Dienste, die ich der Republik geleistet, wohl werth zu sein, dass man mich auf öffentliche Kosten im Prytaneum unterhalte." Auf Zureden seiner Freunde verstand er sich gleichwohl zu einer kleinen Geldbufse, wollte aber nicht zugeben, dass sie unter sich eine gröfsere Summe zusammenschiefsen sollten.

Die Richter berathschlagten sich, welche Strafe sie ihm zuerkennen sollten, und die Bosheit seiner Feinde brachte es dahin, dass er zum Tode verurtheilt wurde. „Ihr seid mit eurem Urtheile sehr voreilig gewesen, Athenienser!" sprach SOKRATES, „und habt dadurch den Verleumdern dieser Stadt Stoff gegeben, euch vorzuwerfen, dass ihr den weisen Sokrates ums Leben gebracht, denn sie werden mich weise nennen, wenn ich es schon nicht bin, um euch desto mehr tadeln zu können. Ihr hättet nicht lange warten dürfen, so wäre ich ohne euer Zuthun gestor-

ben. Ihr seht, wie nahe ich schon dem Tode bin.* Euch meine ich hiermit, die ihr mir den Tod zuerkannt habt! Glaubt ihr etwa, Männer von Athen! dass es mir an Worten gefehlt, euch einzunehmen und zu überreden, wenn ich der Meinung gewesen wäre, man müsste alles thun und alles sprechen, um ein günstiges Urtheil zu erhalten? Gewisslich nicht! Wenn ich unterliege, so ist es nicht aus Mangel an Worten und Vorstellungen, sondern aus Mangel an Unverschämtheit und Niederträchtigkeit, euch solche Dinge hören zu lassen, die euch angenehm zu vernehmen, aber einem rechtschaffenen Manne unanständig sind zu sagen. Heucheln, schreien und andere solche kriechende Ueberredungsmittel, die ihr an andern gewohnt seid, sind meiner höchst unwürdig. Ich hatte mir gleich anfangs vorgenommen, lieber das Leben zu verlieren, als es auf eine unedle Weise zu retten. Denn ich halte dafür, dass man eben so wenig berechtigt sei, vor Gericht alles zu thun, um dem Tode zu entfliehen, als im Kriege. Wie oft hat ein Mann nicht in einem Gefechte Gelegenheit sein Leben zu erretten, wenn er die Waffen von sich werfen und denjenigen, der ihm nachsetzt, um Gnade bitten will? Und so giebt es im menschlichen Leben viele Vorfälle, wo der Tod gar wohl vermieden werden kann, wenn man nur unverschämt genug ist, alles zu thun und zu sagen, was dazu erfordert wird. Dem Tode zu entfliehen, Männer von Athen! ist zuweilen so schwer nicht, aber der Schande zu entkommen, ist weit schwerer: denn sie ist schneller als der Tod. Daher kommt es auch, dass ich langsamer, alter Mann von dem Langsamsten ergriffen worden, da hingegen meine Ankläger, die ganz munter und lebhaft sind, von der sehr schnellen Schande eingeholt worden sind. Ich gehe zum Tode, zu welchem ihr mich verurtheilt habt, und sie zur Schmach und Unehre, zu welcher sie von der Wahrheit und Gerechtigkeit verdammt werden. Ich bin mit dem Urtheilsspruche zufrieden, vermuthlich sie auch: mithin gehen die Sachen recht wie sie sollten, und ich für meinen Theil finde die Wege des Schicksals auch hierin gerecht und verehrungswerth.“ [1]

* Er war damals 70 Jahre alt.

[1] In neuerer Zeit ist der Process und die Verurtheilung des SOKRATES sowie das Verhalten seiner Ankläger und Richter doch von einem andern, mehr staatspolitischen Gesichtspunkte aus beurtheilt worden, wobei seine Gegner allerdings in

Nachdem er hierauf den Richtern, die ihn verurtheilt, freimüthig aber ohne Galle einige Wahrheiten gesagt, wandte er sich zu denjenigen, die für seine Lossprechung gestimmt hatten, und unterhielt sie mit einer Art von Betrachtung über Leben, Tod und Unsterblichkeit, die damals ziemlich der Fassungskraft des gemeinen Volks angemessen gewesen sein mag. Als er aber mit seinen Schülern und vertrauten Freunden allein war, liefs er sich über eben diese Materie mit mehr Gründlichkeit aus; daher wir unsere Leser, die in folgenden Gesprächen mit den reifern Gedanken dieses Weltweisen unterhalten werden sollen, mit jener exoterischen Philosophie billig verschonen.

Man führte ihn ins Gefängniss, das, wie SENECA sagt, durch die Gegenwart dieses Mannes seine Schmach verlor, indem das kein Kerker sein kann, wo ein SOKRATES ist. Unterwegs begegneten ihm einige von seinen Schülern, die über dasjenige, was ihm widerfahren, ganz untröstlich waren. „Warum weint ihr?" fragte sie der Weise. „Hat mich die Natur nicht gleich bei meiner Geburt zum Tode verurtheilt? Wenn mich der Tod einem wahren und ersprieſslichen Gute entrisse, so hätte ich und diejenigen, die mich lieben, Ursache, mein Schicksal zu bedauern. Da ich aber hienieden nichts als Jammer und Elend zurücklasse, so sollten mir meine Freunde zu meiner Reise vielmehr Glück wünschen."

APOLLODORUS, der als ein sehr gutherziger Mensch, aber etwas schwacher Kopf beschrieben wird, konnte sich gar nicht zufrieden geben, dass sein Lehrer und Freund so unschuldig sterben müsste. „Guter Apollodorus!" sprach SOKRATES lächelnd, indem er ihm die Hand auf den Kopf legte: „Würdest du es lieber sehen, wenn ich schuldig sterben müsste?" —

Was übrigens im Gefängnisse und in den letzten Stunden des sterbenden SOKRATES vorgegangen, wird der Leser in folgenden Gesprächen erfahren. Nur ist eine Unterredung mit dem KRITO nicht aus der Acht zu lassen, aus welcher PLATO ein besonderes Gespräch gemacht hat. Einige Tage vor der Hinrichtung des SOKRATES kam KRITO vor Anbruch des Tages zu ihm ins Gefängniss, fand ihn in süſsem Schlafe und setzte sich leise neben sein Bett, um ihn nicht zu stören. Als SOKRATES er-

minder ungünstigem Lichte erscheinen als nach MENDELSSOHN's Auffassung. Vgl. in dieser Hinsicht HEGEL's *Geschichte der Philosophie.* Bd. 2; und FORCHHAMMER, *Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär.* Berlin 1837.

wachte, fragte er: „Warum heute so früh? Freund Krito!“ Dieser meldete ihm, er hätte Nachricht, dass den folgenden Tag das Todesurtheil vollzogen werden sollte. „Wenn es der Wille Gottes ist,“ antwortete Sokrates mit seiner gewöhnlichen Gelassenheit, „so sei es! Indessen glaube ich nicht, dass es morgen vor sich gehen werde. Ich hatte, so eben als du zu mir kamst, einen angenehmen Traum. Mir erschien ein Frauenzimmer von ungemeiner Schönheit, in einem langen weifsen Gewande, rief mich beim Namen und sprach: In drei Tagen wirst du in dein fruchtbares Phthia anlangen.“ — Eine feine Anspielung, durch die er zu verstehen gab, dass er sich nach jenem Leben, wie beim Homer der erzürnte Achilles sich aus dem Lager weg und nach Phthia, seinem Vaterlande, sehnte. Krito aber, der ganz andere Absichten hatte, entdeckte seinem Freunde, dass er die Wache bestochen und alles nöthige vorgekehrt hätte, ihn bei nächtlicher Weile aus dem Gefängnisse zu entführen, und dass es nunmehr nur auf ihn ankäme, ob er einem schimpflichen Tode entkommen wollte. Er suchte ihn auch durch die wichtigsten Vorstellungen zu überführen, dass dieses seine Pflicht und Schuldigkeit sei. Da er seine Liebe für sein Vaterland kannte, so stellte er ihm vor, wie er verbunden wäre zu verhüten, dass die Athenienser nicht unschuldiges Blut vergössen; er führte überdem an, dass er es um seiner Freunde willen thun müsste, die, aufser dem Schmerze über seinen Verlust, noch der schmählichen Nachrede würden ausgesetzt bleiben, dass sie seine Befreiung vernachlässigt. Endlich unterliefs er auch nicht, ihm ein bewegliches Bild von dem Unglücke seiner hülflosen Kinder vorzuhalten, die alsdann seines väterlichen Unterrichts, Beispiels und Schutzes beraubt sein würden.

Hierauf antwortete Sokrates; „Mein lieber Krito! Deine freundschaftliche Vorsorge ist löblich, und daher mit Dank anzunehmen, wenn sie sich mit der gesunden Vernunft verträgt. Ist sie aber derselben zuwider, so haben wir um so viel mehr uns davor zu hüten. Wir sollten daher erst in Ueberlegung nehmen, ob dein Vorschlag gerecht und mit der Vernunft übereinstimmend sei oder nicht. Ich habe mich allezeit gewöhnt, mich zu nichts bereden zu lassen, als was ich, nach reiflicher Ueberlegung für das beste gehalten, und ich sehe keinen Grund, warum ich von meinen bisherigen Lebensregeln jetzt abwiche, ob ich gleich in der Verfassung bin, in welcher du mich siehst: sie erscheinen mir

noch immer in eben dem Lichte, und daher kann ich nicht anders, als sie immer noch werthschätzen und verehren.“ Nachdem er seine falschen Beweggründe widerlegt, und ihm gezeigt, was ein vernünftiger Mann den Gesetzen und dem Vaterlande schuldig sei, fährt er fort: „Wenn ich jetzt im Begriffe wäre, davon zu laufen, und die Republik sammt ihren Gesetzen erschienen, um mich zu fragen: Sprich, Sokrates! was bist du willens zu thun? Bedenkst du nicht, dass dieses uns, den Gesetzen und dem gesammten Staate, so viel an dir liegt, den Untergang bereiten heifst? Oder glaubst du, dass ein Staat Bestand habe, und nicht nothwendig zerrüttet werden müsse, in welchem die Gerichtsurtheile keine Kraft haben, und von jeder Privatperson vereitelt werden können? Was kann ich hierauf antworten, mein Werther! — Etwa, dass mir Unrecht geschehen, und ich das Urtheil nicht verdiene, das wider mich gesprochen worden? Soll ich dieses antworten? — KRITO. Beim Jupiter! Ja, o Sokrates! — SOKRATES. Wenn aber die Gesetze erwiederten: Wie? Sokrates! hast du dich gegen uns nicht anheischig gemacht, alle Rechtssprüche der Republik zu genehmigen? Ich würde über diesen Antrag stutzen; allein sie würden fortfahren: Lass dich dieses nicht befremden, Sokrates! sondern antworte, du bist ja sonst ein Freund von Fragen und Antworten, sag' an, was missfällt dir an uns und an der Republik, dass du uns zu Grunde richten willst? Missfallen dir etwa die Gesetze der Ehe, durch welche dein Vater und deine Mutter geheirathet, und dich zur Welt gebracht, missfallen dir diese? — Keineswegs! würde ich antworten. — So missbilligst du etwa unsere Weise, die Kinder zu erziehen und zu unterrichten? Ist die Einrichtung nicht löblich, die wir zu diesem Behufe gemacht, und die deinen Vater veranlasst hat, dich in der Musik und Gymnastik* unterrichten zu lassen? — Sehr löblich! müsste ich antworten. — Du gestehst also, dass du uns deine Geburt, deine Auferziehung und deine Unterweisung zu verdanken hast, und folglich können wir dich sowohl, als jeden von deinen Vorfahren, als unsern Sohn und Untergebenen betrachten. Ist dem aber also, so fragen wir: Kommt dir mit uns ein gleiches Recht zu? und bist du befugt, uns alles, was wir dir thun, mit gleicher Münze zu bezahlen? Du wirst dir kein

* Die Uebungen der Seelenkräfte wurden Musik und der Leibesgeschicklichkeiten Gymnastik genannt.

gleiches Recht mit deinem Vater anmafsen, kein gleiches Recht mit deinem Gebieter, wenn du einen hast, sie alles, was du von ihnen leidest, wieder empfinden zu lassen, dich mit Worten oder Thaten wider sie zu vergehen, wenn sie dir etwa zu nahe treten; und mit dem Vaterlande und mit den Gesetzen willst du gleiches Recht haben? Gegen uns willst du dich für befugt halten, sobald wir etwas wider dich beschlossen, dich wider uns aufzulehnen, den Gesetzen, dem Vaterlande, so viel bei dir steht, den Untergang anzurichten? Und du glaubst rechtschaffen zu handeln, du, der du dich im Ernste der Tugend befleifsigen willst? Steht es so um deine Weisheit, dass du nicht einmal einsiehst, dass Vater und Mutter und Vorfahren lange nicht so ehrwürdig, nicht so hoch zu schätzen, nicht so heilig sind, bei den Göttern sowohl, als bei allen Menschen, die bei Verstande sind, in keinem solchen Ansehen stehen, als das Vaterland? Sie fahren in diesem Tone fort, und setzen endlich hinzu: Bedenke, Sokrates, ob du nicht unbillig gegen uns verfährst! Wir haben dich gezeugt, erzogen und unterrichtet; wir haben dich und jeden atheniensischen Bürger, so viel bei uns gestanden, aller Wohlthaten theilhaftig gemacht, die das gesellschaftliche Leben gewähren kann, und gleichwohl haben wir dir, und jedwedem, der sich zu Athen niedergelassen, die Erlaubniss gegeben, wenn ihm unsere Staatsverfassung, nach einer hinlänglichen Prüfung, nicht ansteht, mit den Seinigen davon zu gehen, und sich wohin er will zu begeben. Die Thore von Athen stehen einem jeden offen, dem es in der Stadt nicht gefällt, und er kann das Seinige ungehindert mitnehmen. Wer aber gesehen, wie es bei uns zugeht, und wie wir Recht und Gerechtigkeit handhaben, und dennoch bei uns geblieben, der ist stillschweigend einen Vertrag eingegangen, sich alles gefallen zu lassen, was wir ihm befehlen; und wenn er ungehorsam ist, so begeht er eine dreifache Ungerechtigkeit. Er ist ungehorsam gegen seine Eltern, ungehorsam gegen seine Zucht- und Lehrmeister, und er übertritt den Vertrag, den er mit uns eingegangen ist. Liebster Freund Krito! Diese Reden glaube ich zu hören, wie die Korybanten sich einbilden, den Ton der Flöten zu hören, und die Stimme klingt so stark in meinen Ohren, dass ich nichts anderes darüber vernehmen kann."

Krito ging weg, überzeugt, aber unwillig, dass die Vernunft seinen Vorschlag gemissbilligt hatte.

PHAEDON

ODER

UEBER DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

ECHEKRATES, PHAEDON, APOLLODORUS, SOKRATES, CEBES, KRITO, SIMMIAS.[1]

Erstes Gespräch.

ECHEKRATES. Warst du selbst, mein Phädon, denselben Tag beim Sokrates, als er im Kerker das Gift zu sich nahm, oder hat es dir jemand erzählt?

PHAEDON. Ich selbst, Echekrates! war da.

ECHEKRATES. Was waren denn des Mannes letzte Reden? Wie verschied er? Ich möchte dieses so gern erzählen hören. Keiner von unsern phliasischen Bürgern reist jetzt sehr oft nach Athen, und auch von daher hat uns schon lange niemand besucht, der uns dergleichen Nachrichten hätte überbringen können. So viel haben wir vernommen: Sokrates hat Gift getrunken, und ist gestorben; nicht den geringsten Umstand mehr.

PHAEDON. Nichts von seiner Verurtheilung?

[1] Von den hier auftretenden Freunden des SOKRATES war PHAEDON aus Elis sein Lieblingsschüler. Er hat später in seiner Vaterstadt eine Schule eröffnet, welche als die „elische Schule" bezeichnet wird. Von seinen philosophischen Dialogen hat sich nichts erhalten. CEBES und SIMMIAS werden als Schüler des Pythagoräers PHILOLAUS, und ECHEKRATES aus Phlius (im Peloponnes) ebenfalls als Pythagoräer erwähnt. KRITON, ein reicher und angesehener athenischer Bürger und ein Verehrer des SOKRATES, hatte den Plan zur Flucht des letztern aus dem Kerker entworfen. PLATO's gleichnamiger Dialog ist nach ihm benannt. APOLLODOR, ebenfalls ein Athener, gehörte zum nähern Freundeskreise des SOKRATES.

ECHEKRATES. O ja! Das hat uns jemand erzählt. Wir verwunderten uns noch, dass man ihn, nachdem er bereits verurtheilt gewesen, noch so lange hat leben lassen. Wie kam dieses, Phädon?

PHAEDON. Ganz von ungefähr, Echekrates! Es traf sich eben, dass das Schiff, welches die Athenienser jährlich nach Delos zu schicken pflegen, den Tag vor seiner Verurtheilung bekränzt wurde.

ECHEKRATES. Und was ist das für ein Schiff?

PHAEDON. Dasselbe, wie die Athenienser sagen, in welchem einst Theseus die sieben Paar Kinder nach Kreta geführt, die er allda, sowohl als sich selbst, beim Leben erhalten hat. Die Stadt soll, wie es heifst, dem Apollo damals das Gelübde gethan haben, wenn die jungen Leute leben bleiben würden, ihm jährlich in diesem Schiffe stattliche Geschenke nach Delos zu schicken, und seit der Zeit hat man dem Gotte noch immer Wort gehalten.

Wenn das heilige Schiff abgehen soll, so behängt der Priester des Apollo das Hintertheil desselben mit Kränzen, und sofort nimmt die Feier der Theorie ihren Anfang. Dieses Fest dauert so lange, bis das Schiff zu Delos angelangt und von da wieder zurückgekommen ist, binnen welcher Zeit die Stadt von allem Blutvergiefsen rein gehalten wird, und nach dem Gesetze niemand öffentlich hingerichtet werden darf. Wenn das Schiff von widrigen Winden aufgehalten wird, so können die Verurtheilten hierdurch lange Frist gewinnen.

Der Zufall fügte es, wie ich schon vorhin gesagt, dass die Bekränzung des Schiffes einen Tag vorher geschah, ehe Sokrates verurtheilt worden, und darum verstrich eine so geraume Zeit zwischen seiner Verurtheilung und seinem Tode.

ECHEKRATES. Aber den letzten Tag, Phädon! wie ging es da? Was hat er gesprochen? Was hat er gethan? Welche Freunde waren in der Todesstunde bei ihm? Oder wollten die Archonten niemand zu ihm lassen? Und verschied er, ohne einen Freund um sich zu haben?

PHAEDON. Keineswegs, es waren ihrer viele zugegen.

ECHEKRATES. Entschliefse dich immer, lieber Phädon! uns alles dieses umständlich zu erzählen, wenn dich keine Geschäfte abhalten.

PHAEDON. Ich habe jetzt Mufse, und werde euch suchen Genüge zu leisten. Mir ist nichts angenehmer, als meines Sokrates mich zu erinnern, von ihm zu reden, oder reden zu hören.

ECHEKRATES. Und deine Zuhörer, Phädon! sind der nämlichen Gesinnung. Erzähle also alles, so genau und so umständlich, als es dir möglich ist.

PHAEDON. Ich war zugegen, Freund! aber mir war wunderbar zu Muthe. Ich fühlte kein Mitleid, kein solches Beklemmen, als wir zu empfinden pflegen, wenn ein Freund in unsern Armen erblasst. Der Mann schien mir glückselig, beneidenswerth, Echekrates! so sanft, so ruhig war sein Betragen in der Todesstunde, so gelassen waren seine letzten Worte. Sein Thun dünkte mich, nicht wie eines Menschen, der vor seiner Zeit zu den Schatten des Orkus hinunter wandelt, sondern wie eines Unsterblichen, der versichert ist, da, wo er hinkommt, so glückselig zu sein, als je einer gewesen. Wie konnte ich also die bangen Empfindungen haben, mit welchen der Anblick eines gemeinen Sterbenden unser Gemüth zu verwunden pflegt? Gleichwohl hatten die philosophischen Unterredungen unsers Lehrers damals die reine Wollust nicht, die wir an ihnen gewöhnt waren. Wir empfanden eine seltsame, nie gefühlte Lust und Bitterkeit; denn das Vergnügen ward beständig von der nagenden Empfindung unterbrochen: „Bald werden wir ihn auf ewig verlieren."

Wir Anwesenden befanden uns alle in diesem sonderbaren Gemüthszustande, und die entgegengesetzten Wirkungen desselben zeigten sich gar bald eben so sonderbar auf unsern Gesichtern. Man sah uns jetzt lachen, jetzt Thränen vergiefsen, und öfters zeigte sich ein Lächeln um die Lippen und heifse Zähren in den Augen. Jedoch übertraf Apollodorus hierin uns alle. Du kennst ihn und sein weichmüthiges Wesen.

ECHEKRATES. Wie sollte ich ihn nicht kennen?

PHAEDON. Dieser machte die seltsamsten Bewegungen. Er empfand alles weit feuriger, war entzückt, wenn wir lächelten, und wo uns die Augen wie bethaut waren, da schwamm er in Zähren. Wir wurden durch ihn fast mehr gerührt, als durch den Anblick unsers sterbenden Freundes.

ECHEKRATES. Wer waren denn die Anwesenden alle?

PHAEDON. Von den hiesigen Stadtleuten: Apollodorus, Kritobulus und sein Vater Krito, Hermogenes, Epigenes, Aeschines, Antisthenes, Ktesippus, Menexenus und noch einige andere. Plato, glaube ich, war krank.

ECHEKRATES. Waren auch Fremde da?

PHAEDON. Ja! aus Theben: Simmias, Cebes und Phädondes, und aus Megara: Euklides und Terpsion.

ECHEKRATES. Wie? Waren denn Aristippus und Kleombrotus nicht da?

PHAEDON. O nein! Diese sollen sich damals zu Aegine aufgehalten haben.

ECHEKRATES. Sonst war also niemand dabei?

PHAEDON. Ich weifs mich auf keinen mehr zu besinnen.

ECHEKRATES. Nun, mein Lieber! was sind für Unterredungen dabei vorgefallen?

PHAEDON. Ich werde dir alles vom Anfang bis zum Ende erzählen. Wir waren gewöhnt, so lange Sokrates im Gefängnisse safs, ihn täglich zu besuchen. Wir pflegten zu diesem Ende in der Gerichtsstube zusammen zu kommen, in welcher das Urtheil über ihn gesprochen worden (denn diese ist sehr nahe am Gefängnisse), und allda uns so lange mit Gesprächen zu unterhalten, bis die Kerkerthür aufgethan ward, welches denn nicht sehr früh zu geschehen pflegt. Sobald diese aufging, begaben wir uns zum Sokrates, und brachten mehrentheils den ganzen Tag bei ihm zu. Den letzten Morgen fanden wir uns früher als gewöhnlich ein, denn wir erfuhren Abends vorher, als wir nach Hause gingen, dass das Schiff von Delos angekommen sei, und beschlossen, das letzte mal uns so früh als möglich einzustellen.

Als wir zusammen waren, kam uns der Schliefser, der die Kerkerthür zu öffnen pflegte, entgegen, bat uns, zu verziehen und nicht hinein zu gehen, bis er rufen würde. Denn die Eilf-Männer, sprach er, nehmen jetzt dem Sokrates die Fesseln ab und melden ihm, dass er heute sterben müsse. Nicht lange hernach kam er, uns zu rufen. Als wir hinein gingen, fanden wir den so eben losgebundenen Sokrates auf dem Bette liegend; Xanthippe, du kennst sie, safs neben ihm in stiller Betrübniss, und hielt ihr Kind auf dem Schofse. Als sie uns erblickte, fing sie an, nach Weiberart, überlaut zu jammern: Ach! Sokrates! dich sehen heute deine Freunde, und du sie zum letzten male! und ein Strom von Thränen folgte auf diese Worte. Sokrates wandte sich zum Krito und sprach: Freund! Lass sie nach Hause bringen. —

Krito's Bedienten führten sie hinweg: sie ging und heulte und zer-

schlug sich jämmerlich die Brust. Wir standen wie betäubt. Endlich richtete sich Sokrates im Bette auf, krümmte das Bein, das vorhin gefesselt war, und indem er dasselbe mit der Hand rieb, sprach er: O meine Freunde! Welch ein seltsames Ding scheint das zu sein, was die Menschen angenehm nennen! wie wunderbar! Dem ersten Anblicke nach ist es dem Unangenehmen entgegen gesetzt, indem keine Sache dem Menschen zu gleicher Zeit angenehm und unangenehm sein kann, und dennoch kann niemand eine von diesen Empfindungen durch die Sinne erlangen, ohne unmittelbar darauf die entgegengesetzte zu fühlen, als wenn sie an beiden Enden an einander befestigt wären. Hätte Aesopus dieses bemerkt, fuhr er fort, so hätte er vielleicht folgende Fabel erdichtet. „Die Götter wollten die streitenden Empfindungen mit einander vereinigen; als aber dieses sich nicht thun liefs, knüpften sie dieselben an beiden Enden zusammen, und seit der Zeit folgen sie sich einander beständig auf dem Fufse nach.“ So ergeht es mir auch jetzt. Die Fessel hat mir Schmerzen verursacht, und jetzt, da sie hinweg ist, folgt die angenehme Empfindung nach.

Beim Jupiter! ergriff Cebes das Wort, gut, dass du mich erinnerst, Sokrates! Du sollst, wie man sagt, hier im Gefängnisse einige Gedichte verfertigt, nämlich Aesop'sche Fabeln poetisch ausgeführt, und eine Hymne an den Apollo aufgesetzt haben. Nun fragen mich viele, und vornehmlich der Dichter Evenus, was dich hier auf die Gedanken gebracht, Gedichte zu verfertigen, da du doch solches vorher niemals gethan? Soll ich dem Evenus Bescheid geben, wenn er mich wieder fragt (und fragen wird er gewiss): so sage mir, was ich ihm antworten soll.

Sage ihm, o Cebes! erwiederte Sokrates, nichts als die Wahrheit: dass ich diese Gedichte keineswegs in der Absicht verfertigt, ihm in der Dichtkunst den Rang abzulaufen, denn ich weifs, wie schwer dieses ist; sondern blofs um eines Traumes willen, dem ich mir vorgenommen in allen möglichen Bedeutungen nachzuleben, und daher auch in dieser Art von Musik, in der Dichtkunst, meine Kräfte zu versuchen. Die Sache verhält sich aber folgender Gestalt. Ich hatte in vergangenen Zeiten sehr oft einen Traum, der mir unter vielerlei Gestalten erschien, aber immer eben denselben Befehl gab: Sokrates, befleifsige dich der Musik und übe sie aus! Bisher hielt ich diese Ermahnung blofs für eine Aufmunterung und Anfrischung, wie man sie den Wettläufern nach-

zurufen pflegt. Der Traum, dachte ich, will mir nichts neues zu thun befehlen; denn die Weltweisheit ist ja die vortrefflichste Musik, und dieser habe ich mich stets beflissen; er will also blofs meinen Eifer, meine Liebe zur Weisheit anfeuern, damit sie nicht erkalte. Nunmehr aber, nachdem das Urtheil über mich gesprochen worden, und das Fest des Apollo meinen Tod eine Zeit lang aufgeschoben, kam mir der Gedanke ein, ob man mir nicht vielleicht der gemeinen Musik obzuliegen befohlen, und ich hatte Mufse genug, diesen Gedanken nicht fruchtlos verschwinden zu lassen. Ich machte den Anfang mit einem Lobgesange auf den Gott, dessen Fest damals gefeiert ward. Allein mir fiel nachher bei, dass, wer Poet sein will, Erdichtungen aber nicht Vernunftsätze behandeln müsse, dass aber ein Lobgesang keine Erdichtungen enthielte. Da ich nun selbst keine Gabe zu dichten besitze, so bediente ich mich anderer Leute Erfindungen, und brachte einige Fabeln des Aesop, die mir zuerst vor die Hand kamen, in Verse. Dieses kannst du, mein Cebes, dem Evenus antworten. Entbiete ihm auch meinen Grufs, und wenn er weise ist, so mag er mir bald folgen. Ich werde allem Ansehen nach, auf Befehl der Athenienser, noch heute abreisen.

Und dieses wünschst du dem Evenus? fragte Simmias. Ich kenne diesen Mann sehr gut, und so viel ich von ihm urtheilen kann, dürfte er dir für diesen Wunsch schlechten Dank wissen. — Wie? versetzte jener, ist denn Evenus kein Weltweiser? — Mich dünkt ja, sprach Simmias. — Nun so wird er mir gewiss gerne folgen, erwiederte Sokrates, er, und jedermann, der diesen Namen verdient. Er wird zwar nicht selbst Hand an sich legen; denn dieses ist unerlaubt, wie einem jeden bekannt ist. — Indem er dieses sagte, liefs er beide Füfse vom Bette auf die Erde herab, um in dieser Stellung die Unterredung fortzusetzen. Cebes fragte: wie ist dieses zu verstehen? Sokrates! Es ist nicht erlaubt, sagst du, sich selbst zu entleiben, und dennoch soll jeder Weltweise einem Sterbenden gerne nachfolgen?

Wie? Cebes! sprach Sokrates: Du und Simmias, ihr habt beide den Weltweisen Philolaus gehört, hat er euch denn niemals hiervon etwas gesagt? — Nichts ausführliches, mein Sokrates! — Nun gut! Ich habe verschiedenes von der Sache gehört, und will euch solches gerne mittheilen. Mich dünkt, wer reisen will, habe Ursache, sich nach der Beschaffenheit des Landes, dahin er zu kommen gedenkt, wohl zu erkun-

digen, um sich einen richtigen Begriff davon zu machen. Diese Unterredung ist also meinen jetzigen Umständen angemessen, und was könnte man auch den heutigen Tag bis Sonnenuntergang wichtigeres vornehmen?

Wodurch beweist man, fragte Cebes, dass der Selbstmord unerlaubt sei? Philolaus und andere Lehrer haben mir zwar vielfältig eingeschärft, dass er verboten sei, aber mehr hat mir niemand davon beigebracht. — Wohlan! Lass uns versuchen, ob wir nicht ein mehreres davon herausbringen können. Was meinst du? Cebes! Ich behaupte, dass der Selbstmord schlechterdings in allen möglichen Umständen unerlaubt sei. Wir wissen, es giebt Leute, für welche es besser wäre, gestorben zu sein, als zu leben. Nun dürfte es dich befremden, dass die Heiligkeit der Sitten auch von diesen Unglücklichen fordern sollte, sich nicht selbst wohl zu thun, sondern eine andere wohlthätige Hand abzuwarten. — Das mag eine Stimme vom Jupiter erklären! antwortete Cebes lächelnd.

Und gleichwohl ist es so schwer nicht, diese anscheinende Ungereimtheit durch Gründe zu tilgen. Was man in den Geheimnissen zu sagen pflegt, dass wir Menschen hienieden wie die Schildwachen ausgestellt wären, und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöst würden, ist zwar nicht ohne Grund, dürfte aber sehr leicht nicht begriffen werden. Allein ich habe einige Vernunftgründe, die nicht schwer zu fassen sind. Ich glaube es als ausgemacht voraussetzen zu können, die Götter (lasst mich jetzt sagen Gott, denn wen habe ich zu scheuen?) Gott ist unser Eigenthumsherr, wir sind sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser Bestes. Sind diese Sätze nicht deutlich? — Sehr deutlich, sprach Cebes. — Ein Leibeigner, der unter der Vorsorge eines gütigen Herrn steht, handelt sträflich, wenn er sich den Absichten desselben widersetzt. Nicht? — Allerdings! — Vielmehr, wenn ein Funken von Rechtschaffenheit in seinem Busen glimmt, muss es ihm eine wahre Freude sein, die Wünsche seines Gebieters durch sich erfüllt zu sehen, und um so vielmehr, wenn er von der Gesinnung seines Herrn überzeugt ist, dass sein eigenes Bestes an diesen Wünschen theil nimmt. — Unvergleichlich! mein Sokrates! — Aber wie? Cebes! Als der unerschaffene Werkmeister den künstlichen Bau des menschlichen Leibes bewirkt, und ein vernünftiges Wesen hineingesetzt, hatte er da böse oder gute Absichten? — Ohne Zweifel gute. — Denn er müsste sein Wesen, die selbständige Güte,

verleugnen, wenn er mit seinem Thun und Lassen böse Absichten verknüpfen könnte; und was ist ein Gott, der sein Wesen verleugnen kann? — Ein Unding, Sokrates! ein fabelhafter Gott, dem das leichtgläubige Volk wandelbare Gestalten andichtet. Ich erinnere mich der Gründe gar wohl, mit welchen du bei einer andern Gelegenheit diesen lästerlichen Irrthum bestrittest. — Derselbe Gott, Cebes! der den Leib gebaut, hat ihn auch mit Kräften ausgerüstet, die ihn stärken, erhalten, und vor allzufrühem Untergange bewahren. Wollen wir auch diesen Erhaltungskräften höchst gütige Absichten zum Ziele setzen? — Wie könnten wir anders? — Als treugesinnten Leibeigenen also muss es uns eine heilige Pflicht sein, die Absichten unsers Eigenthumsherrn zu ihrer Reife gedeihen zu lassen, sie nicht gewaltsamer Weise in ihrem Laufe zu hemmen, sondern vielmehr alle unsere freiwilligen Handlungen mit denselben auf das vollkommenste übereinstimmen zu lassen.

Darum habe ich gesagt, mein lieber Cebes! dass die Weltweisheit die vortrefflichste Musik sei, denn sie lehrt uns, unsere Gedanken und Handlungen so einzurichten, dass sie, so viel uns möglich ist, mit den Absichten des allerhöchsten Eigenthumsherrn vollkommen übereinstimmen. Ist nun die Musik eine Wissenschaft, das Schwache mit dem Starken, das Rauhe mit dem Sanften, und das Unangenehme mit dem Angenehmen in eine Harmonie zu bringen: so kann gewiss keine Musik herrlicher und vortrefflicher sein, als die Weltweisheit, die uns lehrt, nicht nur unsere Gedanken und Handlungen unter sich, sondern auch die Handlungen des Endlichen mit den Absichten des Unendlichen, und die Gedanken des Erdbewohners mit den Gedanken des Allwissenden in eine grofse und wundervolle Harmonie zu stimmen. — O Cebes! und der verwegene Sterbliche sollte sich erdreisten, diese entzückende Harmonie zu zerstören? — Er würde den Abscheu der Götter und Menschen verdienen, mein lieber Sokrates! — Sage mir aber auch dieses, mein Trauter! Sind die Kräfte der Natur nicht Diener der Gottheit, die ihre Befehle vollstrecken? — Allerdings! — Sie sind also auch Wahrsager, die uns den Willen und die Absichten der Gottheit weit richtiger verkündigen, als die Eingeweide der Schlachtopfer; denn das ist unstreitig ein Rathschluss des Allerhöchsten, wohin die von ihm erschaffenen Kräfte abzielen. Nicht? — Wer kann dieses leugnen? — So lange uns also diese Wahrsager andeuten, dass die Erhaltung unsers Lebens zu den

Absichten Gottes gehöre, sind wir verpflichtet, unsere freien Handlungen denselben gemäfs einzurichten, und haben weder Fug noch Recht, den Erhaltungskräften unserer Natur Gewalt entgegenzusetzen, und die Diener der obersten Weisheit in ihrer Verrichtung zu stören. Diese Schuldigkeit liegt uns so lange ob, bis Gott uns durch eben dieselben Wahrsager den ausdrücklichen Befehl zuschickt, dieses Leben zu verlassen, so wie er ihn heute mir zugeschickt hat.

Ich bin völlig überzeugt, sprach Cebes. Allein nunmehr begreife ich um so viel weniger, mein lieber Sokrates! wie du vorhin hast sagen können, ein jeder Weltweise müsse einem Sterbenden gerne folgen wollen. Ist dieses wahr, was du jetzt behauptest, dass wir ein Eigenthum Gottes sind, und dass derselbe unser Bestes besorge: so scheint jener Satz ungereimt. Wie? soll ein vernünftiger Mensch sich nicht betrüben, wenn er die Dienste eines Oberherrn verlassen muss, der sein bester und gütigster Versorger ist? Und wenn er auch hoffen könnte, durch den Tod frei, und sein eigener Herr zu werden: wie kann der unverständige Mündel sich schmeicheln, unter seiner eigenen Anführung besser zu stehen, als unter der Anführung des allerweisesten Vormundes? Ich sollte meinen, es sei vielmehr ein grofser Unverstand, wenn man sich durchaus in Freiheit setzen, und auch den besten Oberherrn nicht über sich leiden will. Wer Vernunft besitzt, wird sich allezeit mit Vergnügen der Aufsicht eines andern unterwerfen, dem er bessere Einsichten zutraut als sich selbst. Ich würde also gerade das Gegentheil von deiner Meinung herausbringen. Der Weise, würde ich sagen, müsse sich betrüben, der Thor aber freuen, wenn er sterben soll.

Sokrates hörte ihm aufmerksam zu, und schien sich an seiner Scharfsinnigkeit zu ergötzen. Sodann kehrte er sich zu uns, und sprach: Cebes kann schon einem zu schaffen machen, der wider ihn etwas behaupten will. Er hat beständig Ausflüchte. — Allein dieses mal, sprach Simmias, scheint Cebes nicht Unrecht zu haben, mein lieber Sokrates! In der That, wodurch kann ein Weiser bewogen werden, sich ohne Missvergnügen der gütigen Vorsorge des allerweisesten Aufsehers zu entziehen? Und wo mir recht ist, Sokrates! so zielt Cebes mit seinen Einwürfen eigentlich wider deine jetzige Aufführung, der du so gelassen, so willig, nicht nur uns alle verlässt, denen dein Tod so schmerzlich fällt, sondern dich auch der Aufsicht und Vorsorge eines solchen Beherrschers

entäufserst, den du uns als das weiseste und gütigste Wesen zu verehren gelehrt hast. — So? sprach Sokrates, man hat mich angeklagt, wie ich höre? Ich werde mich also wohl förmlich vertheidigen müssen? — Allerdings! sprach Simmias.

Gut! versetzte Sokrates. Ich will mich bemühen, meine jetzige Schutzrede besser einzurichten, als die, welche ich vor meinen Richtern gehalten habe. Höre, Simmias! und du, Cebes! Hätte ich nicht Hoffnung, da, wo ich hinkomme, erstlich immer noch unter demselben gütigsten Versorger zu stehen, und zweitens die Seelen der Verstorbenen anzutreffen, deren Umgang aller Freundschaft hienieden vorzuziehen ist: so wäre es freilich eine Thorheit, den Tod so wenig zu achten, und ihm willig in die Arme zu rennen. So aber habe ich die allertröstlichsten Hoffnungen, dass mir beides nicht entgehen wird. Das letztere zwar getraue ich mir nicht mit aller Gewissheit zu behaupten; aber dass die Vorsehung Gottes auch da noch über mich walten werde, dieses, Freunde! behaupte ich so zuversichtlich, so gewiss, als ich in meinem Leben etwas behauptet habe. Darum betrübt es mich auch nicht, dass ich verscheiden soll; denn ich weifs, dass mit dem Tode noch nicht alles für uns aus ist. Es folgt ein anderes Leben, und zwar ein solches, das, wie die alte Sage versichert, für Tugendhafte weit glückseliger sein wird, als für Lasterhafte.

Wie da? sprach Simmias, mein lieber Sokrates! willst du diese heilsame Versicherung im Innersten deiner Seele verschlossen mitnehmen, oder auch uns eine Lehre gönnen, die so viel tröstliches hat? Es ist billig, seinen Freunden ein so herrliches Gut mitzutheilen, und wenn du uns von deiner Meinung überzeugst, so ist auch deine Schutzrede fertig. — Ich will es versuchen, versetzte er. Doch lass uns erst den Krito hören, der schon lange etwas sagen zu wollen scheint.

Ich? nichts, mein Lieber! erwiederte Krito. Der Mann hier, der dir das Gift bringen soll, lässt mir keine Ruhe: ich soll dich bitten, nicht so viel zu reden. Man erhitzt sich so sehr, spricht er, und dann wirkt der Trank so gut nicht. Er hätte schon öfters einen zweiten oder dritten Gifttrunk bereiten müssen für Leute, die sich das Reden nicht hätten verwehren lassen. — Lass ihn, im Namen der Götter! sprach Sokrates, hingehen und sein Amt versehen. Er halte den zweiten Gifttrunk bereit, oder den dritten, wenn er meint. — Diese Antwort hatte ich mir ver-

muthet, sprach Krito; allein der Mensch will nicht ablassen. — O lass ihn! versetzte Sokrates. Ich habe hier meinen Richtern Rechenschaft zu geben, warum ein Mensch, der in der Liebe zur Weisheit grau geworden, in den letzten Stunden fröhlichen Muths sein müsse, indem er sich nach dem Tode die gröfste Seligkeit zu versprechen hat. Mit welchem Grunde, Simmias und Cebes! ich dieses behaupte, will ich zu erklären suchen.

Das wissen vielleicht die wenigsten, meine Freunde! dass, wer sich der Liebe zur Weisheit wahrhaft ergeben, seine ganze Lebenszeit dazu anwendet, mit dem Tode vertrauter zu werden, sterben zu lernen. Ist aber dieses: welch eine Ungereimtheit wäre es nicht, in seinem ganzen Leben alle Wünsche, alle Bemühungen nach einem einzigen Ziele zu lenken, und sich doch zu betrüben, wenn das längst erwünschte Ziel endlich erreicht wird? — Simmias lachte. Beim Jupiter! sprach er, Sokrates! ich muss lachen, so wenig ich auch dazu aufgelegt bin. Was du hier sagst, dürfte das Volk nicht so sehr befremden, als du meinst. Das hiesige insbesondere könnte dir sagen: wie sie gar wohl wüssten, dass die Weltweisen sterben lernen wollten, daher sie ihnen auch das widerfahren liefsen, was sie verdienten und wonach sie sich sehnten. — Ich würde ihnen alles einräumen, Simmias! nur das nicht, dass sie es einsehen. Sie wissen nicht, was der Tod ist, nach dem die Weltweisen sich sehnen, und in wie weit sie ihn verdienen. Doch was gehen uns jene an? Ich rede mit meinen Freunden.

Ist der Tod nicht etwas, das sich beschreiben und erklären lässt? — Freilich! versetzte Simmias. — Ist er aber etwas anderes, als eine Trennung des Leibes und der Seele? Sterben nämlich, heifst dieses nicht, wenn die Seele den Leib, und der Leib die Seele dergestalt verlässt, dass sie keine Gemeinschaft unter einander mehr haben, und jedes für sich bleibt? Oder weifst du deutlicher anzuzeigen, was der Tod sei? — Nein! mein Lieber! — Ueberlege einmal, Freund! ob es dir auch so vorkommt, wie mir. Was meinst du? Wird der wahre Liebhaber der Weisheit den sogenannten Wollüsten nachhängen, und nach köstlichen Speisen und Getränken so sonderlich streben? — Nichts weniger, antwortete Simmias. — Wird er der Liebe ergeben sein? — Eben so wenig! — Und in Ansehung der übrigen Leibesbequemlichkeiten? Wird er in seinen Kleidern z. B. auf Pracht und Ueppigkeit sehen, oder wird er sich mit dem nothwendigen begnügen und das überflüssige nicht achten?

— Was man entbehren kann, sprach jener, macht dem Weisen keine Sorgen. — Wollen wir nicht überhaupt sagen, fuhr Sokrates fort, der Weltweise sucht sich aller unnöthigen Leibessorgen zu entschlagen, um mit mehr Achtsamkeit der Seele warten zu können? — Warum nicht? — Er unterscheidet sich also schon hierin von den übrigen Menschen, dass er sein Gemüth nicht ganz von den Leibesangelegenheiten fesseln lässt, sondern seine Seele zum Theil der Gemeinschaft des Leibes zu entwöhnen sucht. — Es scheint so. — Der gröfste Haufe der Menschen, o Simmias! wird dir sagen, dass der nicht zu leben verdiene, wer die Annehmlichkeiten des Lebens nicht geniefsen will. Das nennen sie, sich nach dem Tode sehnen, wenn man dem sinnlichen Wohlleben absagt, und sich aller fleischlichen Wollust enthält. — Dieses ist die Wahrheit, Sokrates!

Ich gehe weiter. Hindert der Körper nicht öfters den Weisheitliebenden im Nachdenken, und wird er sich sonderlichen Fortgang in der Weisheit versprechen können, wenn er sich nicht von den sinnlichen Gegenständen zu erheben gelernt hat? Ich erkläre mich. Die Eindrücke des Gesichts und des Gehörs sind, so, wie sie uns von den Gegenständen zugeschickt werden, blofs einzelne Empfindungen, noch keine Wahrheiten; denn diese müssen erst mit dem Verstande aus ihnen gezogen werden. Nicht? — Allerdings! — Auch als einzelnen Empfindungen ist ihnen nicht völlig zu trauen, und die Dichter singen mit Recht: Die Sinne täuschen und begreifen nichts deutlich. Was wir hören und sehen, ist voller Verwirrung und Dunkelheit. Können uns aber diese beiden Sinne keine deutlichen Einsichten gewähren: so wird der übrigen weit undeutlichern Sinne gar nicht zu gedenken sein. — Freilich nicht. — Wie muss es nun die Seele anfangen, wenn sie zur Wahrheit gelangen will? Wenn sie sich auf die Sinne verlässt, so ist sie betrogen. — Richtig! — Sie muss also nachdenken, urtheilen, schliefsen, erfinden, um durch diese Mittel, so viel möglich, in das wahre Wesen der Dinge einzudringen. — Ja! — Aber wann geht das Nachdenken am besten von statten? Mich dünkt, wenn wir uns gleichsam nicht fühlen, wenn weder Gesicht, noch Gehör, weder angenehme, noch unangenehme Empfindungen uns an uns selbst erinnern. Alsdann zieht die Seele ihre Aufmerksamkeit von dem Körper ab, verlässt, so viel sie kann, seine Gesellschaft, um, in sich versammelt, nicht den Sinnenschein, sondern das Wesen, nicht die Eindrücke,

wie sie uns zugeführt werden, sondern das, was sie wahres enthalten, zu betrachten. — Richtig! — Abermals eine Gelegenheit, bei welcher die Seele des Weisen den Leib zu meiden, und sich, so viel sie kann, von ihm zu entfernen suchen muss. — Allem Ansehen nach!

Um die Sache noch deutlicher zu machen: Ist die allerhöchste Vollkommenheit ein bloſser Gedanke, ohne äuſserlichen Gegenstand, oder bedeutet es ein wirkliches Wesen, das auſser uns vorhanden ist? — Freilich ein wirkliches, auſser uns vorhandenes, schrankenloses Wesen, dem das Dasein vorzugsweise zukommen muss, mein Sokrates! — Und die allerhöchste Güte, und die allerhöchste Weisheit? Sind diese auch etwas wirkliches? — Beim Jupiter! ja! Es sind unzertrennliche Eigenschaften des allervollkommensten Wesens, ohne welche jenes nicht da sein kann. — Wer hat uns aber dieses Wesen kennen gelehrt? Mit den Augen des Leibes haben wir es doch nie gesehen? — Gewiss nicht! — Wir haben es auch nicht gehört, nicht gefühlt; kein äuſserlicher Sinn hat uns je einen Begriff von Weisheit, Güte, Vollkommenheit, Denkungsvermögen u. s. w. zugeführt, und dennoch wissen wir, dass diese Dinge auſser uns wirklich sind, in dem allerhöchsten Grade wirklich sind. Kann uns niemand erklären, wie wir auf diese Begriffe gekommen sind? — Simmias sprach: Die Stimme Jupiters, mein lieber Sokrates! Ich werde mich abermals auf dieselbe berufen. — Wie? meine Freunde! wenn wir in jenem Zimmer eine vortreffliche Flötenstimme hörten, würden wir nicht hinlaufen, den Flötenspieler zu kennen, der unser Ohr so sehr zu entzücken weiſs? — Vielleicht jetzt nicht, lächelte Simmias, da wir hier die vortrefflichste Musik hören.

Wenn wir ein Gemälde betrachten, fuhr Sokrates fort, so wünschen wir, die Meisterhand zu kennen, die es verfertigt hat. Nun liegt in uns selbst das allervortrefflichste Bild, das Götteraugen und Menschenaugen jemals gesehen, das Bild der allerhöchsten Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Schönheit u. s. w. und wir haben uns noch nie nach dem Maler erkundigt, der diese Bilder hineingezeichnet? — Cebes erwiederte: Ich erinnere mich, einst vom Philolaus[1] eine Erklärung gehört zu haben, die

[1] Philolaus aus Kroton oder Tarent in Unteritalien gehörte zu den ältern und bedeutendern Pythagoräern und lebte theils zu Heraklea in Lucanien, theils in Theben. Die nur noch in Bruchstücken enthaltene Schrift περὶ φύσεως (Ueber die Natur), welche die Grundzüge der Pythagoräischen Zahlenlehre behandelt, wird von einigen

der Sache vielleicht Genüge thut. — Will Cebes seine Freunde, versetzte Sokrates, nicht an dieser Hinterlassenschaft des glückseligen Philolaus theil nehmen lassen? — Wenn diese, sprach Cebes, die Erklärung nicht lieber von Sokrates hören möchten. Doch es sei! Alle Begriffe von unkörperlichen Dingen, sprach Philolaus, hat die Seele nicht von den äufsern Sinnen, sondern durch sich selbst erlangt, indem sie ihre eigenen Wirkungen beobachtet, und dadurch ihr eigenes Wesen und ihre Eigenschaften kennen lernt. Dieses deutlicher zu machen, habe ich ihn oft eine Erdichtung hinzusetzen hören: Lasst uns vom Homer, pflegte er zu sagen, die beiden Tonnen entlehnen, die in dem Vorsaale Jupiters liegen, aber zugleich uns die Freiheit ausbitten, sie nicht mit Glück und Unglück, sondern die zur rechten mit wahrem Wesen, und die zur linken mit Mangel und Unwesen anzufüllen. So oft die Allmacht Jupiters einen Geist hervorbringen will, so schöpft er aus diesen beiden Tonnen, wirft einen Blick auf das ewige Schicksal, und bereitet, nach dessen Mafsgabe, eine Mischung von Wesen und Mangel, welche die völlige Grundanlage des künftigen Geistes enthält. Daher findet sich zwischen allen Arten von geistigen Wesen eine verwundernswürdige Aehnlichkeit; denn sie sind alle aus eben den Tonnen geschöpft, und nur in der Mischung unterschieden. Wenn also unsere Seele, welche gleichfalls nichts anderes ist, als eine solche Mischung von Wesen und Mangel, sich selbst beobachtet, so erlangt sie einen Begriff von dem Wesen der Geister und ihren Schranken, von Vermögen und Unvermögen, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Verstand, Weisheit, Kraft, Absicht, Schönheit, Gerechtigkeit und tausend andern unkörperlichen Dingen, über welche sie die äufsern Sinne in der tiefsten Unwissenheit lassen würden.

Wie unvergleichlich! versetzte Sokrates. Siehe, Cebes! Du besitzest einen solchen Schatz, und wolltest mich sterben lassen, ohne mir denselben einmal zu zeigen! Doch lass sehen, wie wir ihn noch vor dem Tode geniefsen wollen. Philolaus sagte also: Die Seele erkennt ihre Nebengeister, indem sie sich selbst beobachtet. Nicht? — Ja! — Und sie erlangt Begriffe von unkörperlichen Dingen, indem sie ihre eigenen

---

ihm zugeschrieben, während andere z. B. SCHAARSCHMIDT (*Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus.* Bonn 1864.) die Unechtheit derselben behaupten.

Fähigkeiten aus einander setzt, und jeder, um sie deutlicher unterscheiden zu können, einen besondern Namen giebt? — Allerdings. — Wenn sie aber ein höheres Wesen, als sie selbst ist, einen Dämon z. B. sich denken will, wer wird ihr die Begriffe dazu hergeben?

Cebes schwieg, und Sokrates fuhr fort: Habe ich die Meinung des Philolaus anders recht begriffen, so kann sich die Seele zwar niemals von einem andern Wesen, als sie selbst ist, oder nur von einer höhern Fähigkeit, als sie selbst besitzt, einen der Sache gemäfsen Begriff machen; allein sie kann gar wohl überhaupt die Möglichkeit eines Dinges begreifen, dem mehr Wesen und weniger Mangel zu theil geworden, als ihr selbst, das heifst, welches vollkommener ist, als sie; oder hast du es vielleicht von Philolaus anders gehört? — Nein! — Und von dem allerhöchsten Wesen, von der allerhöchsten Vollkommenheit hat sie auch nicht mehr, als diesen Schimmer einer Vorstellung. Sie kann das Wesen desselben nicht in seinem ganzen Umfange begreifen*; aber sie denkt ihr eigenes Wesen, das, was sie wahres, gutes und vollkommenes hat, trennt es in Gedanken von dem Mangel und Unwesen, mit welchem es in ihr vermischt ist, und geräth dadurch auf den Begriff eines Dinges, das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte und Vollkommenheit ist.

Apollodorus, der bisher alle Worte des Sokrates leise nachgesprochen hatte, gerieth hier in Entzückung, und wiederholte laut: Das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte, lauter Vollkommenheit ist.

---

* Einige Weltweise wollen uns durch die Betrachtung demüthigen, dass wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern was er nicht ist, und stellen durch eine unmerkliche Verdrehung die Sache so vor, als wenn wir von Gott und seinen Eigenschaften gar nichts wüssten. Nun ist es nicht zu leugnen, dass wir von dem wahren Begriffe einer Sache noch weit entfernt sein können, wenn wir auch wissen, dass sie dieses oder jenes nicht sei. Allein wie oft ist nicht schon mit Grund bemerkt worden, dass wir dem vollkommensten Wesen nur Mängel und Einschränkungen absprechen, und diese Art von Verneinungen den Werth wahrer Bejahungen habe? Dass wir zuweilen für gut finden, die Eigenschaften Gottes verneinungsweise auszudrücken, ist eigentlich dem Ursprunge unserer Begriffe von Gott zuzuschreiben, welche die Verneinung unserer eigenen Mängel und Schwachheiten zum Grunde haben. Das Wort unveränderlich z. B. ist die Verneinung einer Unvollkommenheit, und im Grunde ein positiver Begriff, nämlich immer dasselbe; aber wir drücken diesen Begriff verneinungsweise aus, weil wir durch die Verneinung der uns beiwohnenden Veränderlichkeit darauf gekommen sind. In diesem Ver-

Und Sokrates fuhr fort: Seht ihr, meine Freunde! wie weit sich der Weisheitliebende von den Sinnen und ihren Gegenständen entfernen muss, wenn er das begreifen will, was zu begreifen wahre Glückseligkeit ist, das allerhöchste und vollkommenste Wesen? In dieser Gedankenjagd muss er Augen und Ohren verschliefsen, Schmerz und Sinnenlust fern von seiner Achtsamkeit sein lassen, und, wenn es möglich wäre, seines Leibes ganz vergessen, um desto einsamer sich ganz auf seine Seelenvermögen und ihre innere Wirksamkeit einzuschränken.

Der Leib ist seinem Verstande bei dieser Untersuchung nicht nur ein unnützer, sondern auch ein beschwerlicher Gesellschafter: denn jetzt sucht er weder Farbe noch Gröfse, weder Töne noch Bewegung, sondern ein Ding, das alle möglichen Farben, Gröfsen, Töne und Bewegungen, und, was noch weit mehr ist, alle möglichen Geister sich aufs deutlichste vorstellt, und in allen ersinnlichen Ordnungen hervorbringen kann. Welch ein unbehilflicher Gefährte ist der Körper auf dieser Reise! — Wie erhaben! rief Simmias, aber auch wie wahr! — Die wahren Weltweisen, sprach Sokrates, die diese Gründe in Erwägung ziehen, können nicht anders, als diese Meinung hegen, und einer zum andern sprechen: Siehe, hier ist ein Irrweg, der uns immer vom Ziele weiter weg führt, und alle unsere Hoffnungen vereitelt. Wir sind versichert, dass die Erkenntniss der Wahrheit unser einziger Wunsch sei. Aber so

---

stande ist also der angeführte Satz unbegründet, denn unsere Begriffe von Gott zeigen nicht an, was Gott nicht ist, sondern was ihm nicht fehlt. Will man aber nur so viel sagen, dass wir von den positiven Eigenschaften Gottes keine Anschauung, keine selbstgefühlte Vorstellung haben, so wird dieses willig zugegeben, jedoch mit Verzicht auf die Folgen, die mancher aus diesem an sich unschuldigen Satze hat ziehen wollen. Das wenige, was uns von den göttlichen Eigenschaften bekannt ist, verliert dadurch weder seine Wahrheit, noch Gewissheit, weder Leben, noch Ueberzeugung. Können wir gleich die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheiten nie selbst fühlen, so haben wir doch durch die innere Anschauung unserer selbst die Grundlage zu diesen Vollkommenheiten kennen gelernt, und diese anschauend erkannte Grundlage mit der hinzugefügten symbolischen Absonderung der Mängel und Einschränkungen geben einer Menge von Lehrsätzen und Folgen ihre ausgemachte Gewissheit. SAUNDERSON hatte keine selbstgefühlte Vorstellung vom Lichte; aber die allgemeine Aehnlichkeit des Gesichts mit den übrigen Sinnen machte es möglich, ihm einige Merkmale der Lichtstrahlen durch Worte beizubringen, und die ganze Theorie der Optik, die er seinen Zuhörern aus diesen Grundbegriffen erklärte, war nichts desto weniger unumstöfslich.

lange wir uns hier auf Erden mit dem Leibe schleppen, so lange unsere Seele noch mit dieser irdischen Seuche behaftet ist, können wir uns unmöglich schmeicheln, diesen Wunsch ganz erfüllt zu sehen. Wir sollen die Wahrheit suchen. Leider! lässt uns der Körper wenig Muſse zu dieser wichtigen Unternehmung. Heute fordert sein Unterhalt unsere ganze Sorge; morgen fechten ihn Krankheiten an, die uns abermals stören; sodann folgen andere Leibesangelegenheiten, Liebe, Furcht, Begierden, Wünsche, Grillen und Thorheiten, die uns unaufhörlich zerstreuen, die unsere Sinne von einer Eitelkeit zur andern locken, und uns nach dem wahren Gegenstande unserer Wünsche, nach der Weisheit, vergebens schmachten lassen. Wer erregt Krieg, Aufruhr, Streit und Uneinigkeit unter den Menschen? wer anders als der Körper und seine unersättlichen Begierden? Denn die Habsucht ist die Mutter aller Unruhen, und unsere Seele würde niemals nach eigenthümlichen Besitzungen geizen, wenn sie nicht für die hungrigen Begierden ihres Leibes zu sorgen hätte. Solchergestalt sind wir die meiste Zeit beschäftigt, und haben selten Muſse zur Weltweisheit. Endlich, erzielt man auch irgend eine müſsige Stunde, und macht sich bereit, die Wahrheit zu umarmen: so steht uns abermals dieser Störer unserer Glückseligkeit, der Leib, im Wege, und bietet uns seine Schatten, statt der Wahrheit, an. Die Sinne halten uns, wider unsern Dank, ihre Scheinbilder vor, und erfüllen die Seele mit Verwirrung, Dunkelheit, Trägheit und Aberwitz: und sie soll in diesem allgemeinen Aufruhr gründlich nachdenken und die Wahrheit erreichen? Unmöglich! Wir müssen also die seligen Augenblicke abwarten, in welchen Stille von auſsen und Ruhe von innen uns das Glück verschafft, den Leib völlig aus der Acht zu schlagen, und mit den Augen des Geistes nach der Wahrheit hinzusehen. Aber wie selten, und wie kurz sind auch diese seligen Augenblicke!

Wir sehen ja deutlich, dass wir das Ziel unserer Wünsche, die Weisheit, nicht eher erreichen werden, als nach unserm Tode; beim Leben ist keine Hoffnung dazu. Denn kann anders die Seele, so lange sie im Leibe wohnt, die Wahrheit nicht deutlich erkennen, so müssen wir eins von beiden setzen: entweder, wir werden sie niemals erkennen, oder, wir werden sie nach unserm Tode erkennen, weil die Seele alsdann den Leib verlässt, und vermuthlich in dem Fortgange zur Weisheit weit weniger aufgehalten wird. Wollen wir uns aber in diesem Leben zu

jener seligen Erkenntniss vorbereiten, so müssen wir unterdessen dem Leibe nicht mehr gewähren, als was die Nothwendigkeit erfordert; wir müssen uns seiner Begierden und Lüste enthalten, und uns, so oft als möglich, im Nachdenken üben, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, uns in Freiheit zu setzen. Alsdann können wir hoffen, von den Thorheiten des Leibes befreit, die Quelle der Wahrheit, das allerhöchste und vollkommenste Wesen, mit lautern und heiligen Sinnen zu beschauen, indem wir vielleicht andere neben uns derselben Glückseligkeit genieſsen sehen. Die Sprache, mein lieber Simmias! dürfen die wahren Wissbegierigen unter einander führen, wenn sie sich von ihren Angelegenheiten besprechen, und diese Meinung müssen sie auch hegen, wie ich glaube; oder dünkt es dich anders? — Nicht anders, mein Sokrates! — Wenn aber dem also ist, mein Lieber! hat ein solcher, der mir heute nachfolgt, nicht groſse Hoffnungen, da, wo wir hinkommen, besser als irgendwo, das zu erlangen, wonach er im gegenwärtigen Leben so sehr gerungen? — Allerdings! — Ich kann also meine Reise heute mit guter Hoffnung antreten, und jeder Wahrheitliebende mit mir, wenn er bedenkt, dass ihm ohne Reinigung und Vorbereitung kein freier Zutritt zu den Geheimnissen der Weisheit verstattet wird. — Dieses kann nicht geleugnet werden, sprach Simmias. — Die Reinigung aber ist nichts anderes, als die Entfernung der Seele von dem Sinnlichen, und anhaltende Uebung, über das Wesen und die Eigenschaften der Seele selbst Betrachtungen anzustellen, ohne sich darin durch etwas, das nicht die Seele ist, beirren zu lassen; mit einem Worte, die Bemühung, sowohl in diesem, als in dem zukünftigen Leben, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, damit sie ungehindert sich selbst betrachten, und dadurch zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen möge. — Allerdings! — Die Trennung des Leibes von der Seele nennt man den Tod. — Freilich. — Die wahren Liebhaber der Weisheit wenden also alle ersinnliche Mühe an, sich dem Tode, so viel sie können, zu nähern, sterben zu lernen. Nicht? — Es scheint so. — Wäre es nun aber nicht höchst ungereimt, wenn ein Mensch, der in seinem ganzen Leben nichts gelernt, als die Kunst zu sterben, wenn ein solcher, sage ich, zuletzt sich betrüben wollte, da er den Tod sich nähern sieht; wäre es nicht lächerlich? — Unstreitig. — Also, Simmias! muss den wahren Weltweisen der Tod niemals schrecklich, sondern allezeit willkommen sein. Die Gesellschaft des

Leibes ist ihnen bei allen Gelegenheiten beschwerlich; denn wofern sie den wahren Endzweck ihres Daseins erfüllen wollen, so müssen sie suchen die Seele vom Leibe zu trennen, und gleichsam in sich selbst zu versammeln. Der Tod ist diese Trennung, die längst gewünschte Befreiung von der Gesellschaft des Leibes. Welche Ungereimtheit also, bei Herannahen desselben zu zittern, sich zu betrüben! Getrost und fröhlich vielmehr müssen wir dahin reisen, wo wir Hoffnung haben, unsere Liebe zu umarmen, ich meine die Weisheit, und des überlästigen Gefährten los zu werden, der uns so vielen Kummer verursacht hat. Wie? gemeine und unwissende Leute, denen der Tod ihre Gebieterinnen, ihre Weiber, oder ihre Kinder geraubt, wünschen in ihrer Betrübniss nichts sehnlicher, als die Oberwelt verlassen und zu dem Gegenstande ihrer Liebe, oder ihrer Begierden hinabsteigen zu können: und diese, die gewisse Hoffnung haben, ihre Liebe nirgend in solchem Glanze zu erblicken, als in jenem Leben, diese sind voller Angst? diese beben? und treten nicht vielmehr mit Freuden die Reise an? O nein! mein Lieber! nichts ist ungereimter, als ein Weltweiser, der den Tod fürchtet. — Beim Jupiter! ganz vortrefflich! rief Simmias. — Zittern und voller Angst sein, wenn der Tod winkt, kann dieses nicht für ein untrügliches Kennzeichen genommen werden, dass man nicht die Weisheit, sondern den Leib, das Vermögen, die Ehre, oder alle drei zusammen liebt? — Ganz untrüglich. — Wem geziemt die Tugend, die wir Mannhaftigkeit nennen, mehr, als dem Weltweisen? — Niemand! — Und die Mäfsigkeit, diese Tugend, die in der Fertigkeit besteht, seine Begierden zu bezähmen, und in seinem Thun und Lassen eingezogen und sittsam zu sein, wird sie nicht vornehmlich bei dem zu suchen sein, der seinen Leib nicht achtet, und blofs in der Weltweisheit lebt und webt? — Nothwendig! sprach er. — Aller übrigen Menschen Mannhaftigkeit und Mäfsigkeit wird dir ungereimt scheinen, wenn du sie näher betrachtest. — Wie so? mein Sokrates! — Du weifst, versetzte er, dass die meisten Menschen den Tod für ein sehr grofses Uebel halten. — Richtig! sprach er. — Wenn also diese so genannten tapfern und mannhaften Leute unerschrocken sterben, so geschieht es blofs aus Furcht vor einem noch gröfsern Uebel. — Nicht anders. — Also sind alle Mannhaften, aufser den Weltweisen, blofs aus Furcht unerschrocken. Ist aber eine Unerschrockenheit aus Furcht nicht höchst ungereimt? — Dieses ist nicht zu leugnen. — Mit

der Mäfsigkeit hat es dieselbe Beschaffenheit. Aus Unmäfsigkeit leben sie mäfsig und enthaltsam. Man sollte dieses für unmöglich halten, und dennoch trifft es bei dieser unvernünftigen Mäfsigkeit völlig ein. Sie enthalten sich gewisser Wollüste, um andere, nach welchen sie gieriger sind, desto ungestörter genieſsen zu können. Sie werden Herren über jene, weil sie von diesen Knechte sind. Frage sie, sie werden freilich sagen, sich von seinen Begierden beherrschen zu lassen, sei Unmäfsigkeit; allein sie selbst haben die Herrschaft über gewisse Begierden nicht anders erlangt, als durch die Sklaverei gegen andere, die noch ausgelassener sind. Heifst nun dieses nicht gewissermafsen aus Unmäfsigkeit enthaltsam sein? — Allem Ansehen nach.

O mein theurer Simmias! Wollust gegen Wollust, Schmerz gegen Schmerz, und Furcht gegen Furcht vertauschen, gleichsam, wie Münze, für ein grofses Stück viele kleine einwechseln: dieses ist nicht der Weg zur wahren Tugend. Die einzige Münze, die gültig ist, und für welche man alles andere hingeben muss, ist die Weisheit. Mit dieser schafft man sich alle übrigen Tugenden an: Tapferkeit, Mäfsigkeit und Gerechtigkeit. Ueberhaupt bei der Weisheit ist wahre Tugend, wahre Herrschaft über die Begierden, über die Verabscheuungen, und über alle Leidenschaften; ohne Weisheit aber erlangt man nichts, als einen Tausch der Leidenschaften gegen eine leidige Schattentugend, die dem Laster Sklavendienste thun muss, und an sich selbst nichts gesundes und wahres mit sich führt. Die wahre Tugend ist eine Heiligung der Sitten, eine Reinigung des Herzens, kein Tausch der Begierden. Gerechtigkeit, Mäfsigkeit, Mannhaftigkeit, Weisheit sind kein Tausch der Laster gegen einander. Unsere Vorfahren, welche die Teleten, oder die vollkommenen Versöhnungsfeste gestiftet, müssen, allem Ansehen nach, sehr weise Männer gewesen sein: denn sie haben durch diese Räthsel zu verstehen geben wollen, dass, wer unversöhnt und ungeheiligt die Oberwelt verlässt, die härteste Strafe auszustehen habe, der Geläuterte und Versöhnte aber nach seinem Tode unter den Göttern wohnen werde. Die mit diesen Versöhnungsgeheimnissen umgehen, pflegen zu sagen: Es giebt viele Thyrsusträger, aber wenig Begeisterte: und meines Erachtens versteht man unter den Begeisterten diejenigen, die sich der wahren Weisheit gewidmet. Ich habe in meinem Leben nichts gespart, sondern unablässig gestrebt, einer von diesen Begeisterten zu sein; ob

mein Bemühen fruchtlos gewesen, oder in wie weit mir mein Vorhaben gelungen, werde ich da, wo ich hinkomme, am besten erfahren, und, so Gott will, in kurzer Zeit.

Dieses ist meine Vertheidigung, Simmias und Cebes! warum ich meine besten Freunde hienieden ohne Betrübniss verlasse, und bei Herannahen der Todesstunde so wenig zittere. Ich glaube, da bessere Freunde und ein besseres Leben zu finden, als ich hier zurücklasse, so wenig auch dieses beim gemeinen Haufen Glauben finden wird. Hat nun meine jetzige Schutzrede bessern Eingang gefunden, als jene, die ich vor den Richtern der Stadt gehalten, so bin ich vollkommen vergnügt.

Sokrates hatte ausgeredet, und Cebes ergriff das Wort: Es ist wahr, Sokrates! du hast dich vollkommen gerechtfertigt; allein was du von der Seele behauptest, muss vielen unglaublich scheinen; denn sie halten insgemein dafür, die Seele sei nirgend mehr anzutreffen, sobald sie den Körper verlassen, sondern werde, gleich nach dem Tode des Menschen, aufgelöst und vernichtet. Sie steige, wie ein Hauch, wie ein feiner Dampf, aus dem Körper in die obere Luft, wo sie vergehe, und völlig aufhöre zu sein. Könnte es ausgemacht werden, dass die Seele für sich bestehen kann, und nicht nothwendig mit diesem Leibe verbunden sein muss: so hätten die Hoffnungen, die du mir machst, eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit; denn sobald es mit uns nach dem Tode besser werden kann: so hat der Tugendhafte auch begründete Hoffnungen, dass es mit ihm wirklich besser werden wird. Allein die Möglichkeit selbst ist schwer zu begreifen, dass die Seele nach dem Tode noch denken, dass sie noch Willen und Verstandeskräfte haben soll; dieses also, mein Sokrates, erfordert noch einigen Beweis.

Du hast Recht, Cebes! versetzte Sokrates. Allein was ist zu thun? Wollen wir etwa überlegen, ob wir einen Beweis finden können, oder nicht? — Ich bin sehr begierig, sprach Cebes, deine Gedanken hierüber zu vernehmen. — Wenigstens kann derjenige, erwiederte Sokrates, der unsere Unterredung gehört, und wenn es auch ein Komödienschreiber wäre, mir nicht vorwerfen, ich beschäftigte mich mit Grillen, die weder nützlich, noch erheblich sind. Die Untersuchung, die wir jetzt vorhaben, ist vielmehr so wichtig, dass uns jeder Dichter gern erlauben wird, um den Beistand einer Gottheit zu flehen, bevor wir zum Werke schreiten.

Er schwieg, und sass eine Weile in Andacht vertieft; sodann sprach

er: Doch, meine Freunde! mit lauterm Herzen die Wahrheit suchen, ist die würdigste Anbetung der einzigen Gottheit, die uns Beistand leisten kann. Zur Sache also! Der Tod, o Cebes! ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes, und wir wollen jetzt untersuchen, was bei dieser Veränderung sowohl mit dem Leibe des Menschen, als mit seiner Seele vorgeht. Nicht? — Richtig! — Sollte es nicht rathsam sein, erst überhaupt zu erforschen, was eine natürliche Veränderung ist, und wie die Natur ihre Veränderungen nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern auch in Ansehung der Thiere, Pflanzen und leblosen Dinge, hervorzubringen pflegt? Mich dünkt, wir werden auf diese Weise näher zu unserm Endzwecke kommen. — Der Einfall scheint nicht unglücklich, versetzte Cebes; wir müssen also fürs erste eine Erklärung suchen, was Veränderung sei. — Mich dünkt, sprach Sokrates, wir sagen, ein Ding habe sich verändert, wenn unter zwei entgegengesetzten Bestimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhört, und die andere anfängt wirklich zu sein. Z. B. schön und hässlich, gerecht und ungerecht, gut und böse, Tag und Nacht, schlafen und wachen, sind dieses nicht entgegengesetzte Bestimmungen, die bei einer und eben derselben Sache möglich sind? — Ja! — Wenn eine Rose welkt und ihre schöne Gestalt verliert: sagen wir alsdann nicht, sie habe sich verändert? — Allerdings! — Und wenn ein ungerechter Mann seine Lebensart verändern will, muss er nicht eine entgegengesetzte annehmen, und gerecht werden? — Wie anders? — Auch umgekehrt, wenn durch eine Veränderung etwas entstehen soll, so muss vorhin das Widerspiel davon da gewesen sein. So wird es Tag, nachdem es vorhin Nacht gewesen; ein Ding wird schön, grofs, schwer, ansehnlich u. s. w., nachdem es vorhin hässlich, klein, leicht, unansehnlich gewesen ist. Nicht? — Ja! — Eine Veränderung heifst also überhaupt nichts anderes, als die Abwechselung der entgegengesetzten Bestimmungen, die an einem Dinge möglich sind. Wollen wir es bei dieser Erklärung bewenden lassen? Cebes scheint noch unentschlossen. — Eine Kleinigkeit, mein lieber Sokrates! Das Wort entgegengesetzte macht mir einiges Bedenken. Ich sollte nicht glauben, dass schnurstracks entgegengesetzte Zustände unmittelbar auf einander folgen könnten. — Richtig! versetzte Sokrates. Wir sehen auch, dass die Natur in allen ihren Veränderungen einen Mittelstand zu finden weifs, der ihr gleichsam zum Uebergange dient,

von einem Zustande auf den entgegengesetzten zu kommen. Die Nacht folgt z. B. auf den Tag vermittelst der Abenddämmerung. Nicht? — Freilich. — Das Grofse wird in der Natur klein, vermittelst der allmählichen Abnahme, und das Kleine hinwiederum grofs, vermittelst des Anwachses. — Richtig. — Wenn wir auch in gewissen Fällen diesem Uebergange keinen besondern Namen gegeben: so ist doch nicht zu zweifeln, dass er wirklich vorhanden sein müsse, wenn ein Zustand natürlicher weise mit seinem Widerspiele abwechseln soll; denn muss nicht eine Veränderung, die natürlich sein soll, durch die Kräfte, die in die Natur gelegt sind, hervorgebracht werden? — Wie könnte sie sonst natürlich heifsen? — Diese ursprünglichen Kräfte aber sind stets wirksam, stets lebendig: denn wenn sie nur einen Augenblick entschliefen, so würde sie nichts als die Allmacht zur Thätigkeit aufwecken können. Was aber nur die Allmacht thun kann, wollen wir dieses natürlich nennen? — Wie könnten wir? sprach Cebes. — Was die natürlichen Kräfte also jetzt hervorbringen, mein Lieber! daran haben sie schon von jeher gearbeitet; denn sie waren niemals müfsig, nur dass ihre Wirkung erst nach und nach sichtbar geworden. Die Kraft der Natur z. B., die die Tageszeiten verändert, arbeitet schon jetzt daran, nach einiger Zeit die Nacht auf den Horizont zu führen, aber sie nimmt ihren Weg durch Mittag und Abend, welches die Uebergänge sind von der Geburt des Tags bis auf seinen Tod. — Richtig. — Im Schlafe selbst arbeiten die Lebenskräfte schon an der künftigen Erwachung, so wie sie im wachenden Zustande den künftigen Schlaf vorbereiten. — Dieses ist nicht zu leugnen. — Und überhaupt, wenn ein Zustand natürlicher weise auf sein Widerspiel erfolgen soll, wie solches bei allen natürlichen Veränderungen geschieht: so müssen die stets wirksamen Kräfte der Natur schon vorher an dieser Veränderung gearbeitet, und den vorhergehenden Zustand gleichsam mit dem zukünftigen beschwängert haben. Folgt nicht hieraus, dass die Natur alle mittleren Zustände mitnehmen muss, wenn sie einen Zustand mit seinem Widerspiele ablösen will? — Ganz unleugbar. — Ueberlege es wohl, mein Freund! damit hernach kein Zweifel entstehe, ob nicht anfangs zu viel nachgegeben worden. Wir erfordern zu jeder natürlichen Veränderung dreierlei: einen vorhergehenden Zustand des Dinges, das verändert werden soll; einen darauf folgenden, der jenem entgegengesetzt ist; und einen Uebergang, oder die

zwischen beiden liegenden Zustände, die der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg bahnen. Wird dieses zugegeben? — Ja, ja! rief Cebes. Ich sehe nicht ab, wie man an dieser Wahrheit sollte zweifeln können.

Lass sehen, erwiederte Sokrates, ob dir folgendes eben so unleugbar scheinen wird. Mich dünkt, alles Veränderliche könne keinen Augenblick unverändert bleiben; sondern, indem die Zeit ohne zu ruhen fort eilt, und das Künftige beständig zu dem Vergangenen zurück sendet, so verwandelt sie auch zugleich alles Veränderliche, und zeigt es jeden Augenblick unter einer neuen Gestalt. Bist du nicht auch dieser Meinung, Cebes? — Sie ist wenigstens wahrscheinlich. — Mir scheint sie unwidersprechlich. Denn alles Veränderliche, wenn es eine Wirklichkeit, und kein bloſser Begriff ist, muss eine Kraft haben, etwas zu thun, und ein Geschick, etwas zu leiden. Nun mag es thun oder leiden, so wird etwas an ihm anders, als es vorhin gewesen; und da die Kräfte der Natur niemals in Ruhe sind: was könnte den Strom der Vergänglichkeit nur einen Augenblick in seinem Laufe hemmen? — Jetzt bin ich überzeugt. — Das thut der Wahrheit keinen Eintrag, dass uns gewisse Dinge oft eine Zeit lang unverändert scheinen; denn scheint uns doch auch eine Flamme eben dieselbe, und dennoch ist sie nichts anderes, als ein Feuerstrom, der aus dem brennenden Körper ohne Unterlass emporsteigt, und unsichtbar wird. Die Farben kommen unsern Augen öfters wie unverändert vor, und gleichwohl wechselt beständig neues Sonnenlicht mit dem vorigen ab. Wenn wir aber die Wahrheit suchen, so müssen wir die Dinge nach der Wirklichkeit, nicht aber nach dem Sinnenschein beurtheilen.

Beim Jupiter! versetzte Cebes, diese Wahrheit öffnet uns eine so neue, als reizende Aussicht in die Natur der Dinge. Meine Freunde! fuhr er fort, indem er sich zu uns wandte, die Anwendung von dieser Lehre auf die Natur unserer Seele scheint die wichtigsten Folgen zu versprechen.

Ich habe noch einen einzigen Satz vorauszuschicken, versetzte Sokrates, ehe ich auf diese Anwendung komme. Das Veränderliche, haben wir eingestanden, kann keinen Augenblick unverändert bleiben, sondern, so wie die vergangene Zeit älter wird, so wächst auch die an einander hängende Reihe der Abänderungen, die da gewesen sind. Nun überlege, Cebes! folgen die Augenblicke der Zeit in einer getrennten, oder stätigen

Reihe auf einander? — Ich begreife nicht, sprach Cebes, was du sagen willst. — Beispiele werden dir meine Gedanken deutlicher machen. Die Fläche des stillen Wassers scheint uns in einem fortzugehen, und jedes Wassertheilchen mit denen, die umher sind, gemeinschaftliche Grenzen zu haben; da hingegen ein Sandhügel aus vielen Körnlein besteht, deren jedes seine eigenen Grenzen hat. Nicht? — Dieses ist begreiflich. — Wenn ich das Wort Cebes ausspreche, folgen hier nicht zwei vernehmliche Silben auf einander, zwischen welchen keine dritte anzutreffen ist? — Richtig! — Das Wort Cebes also geht nicht in einem fort; sondern die Silben, aus welchen es besteht, folgen in einer unstätigen Verbindung auf einander, und jede hat ihre eigenen Grenzen. — Richtig! — Aber in dem Begriffe, den mein Geist mit diesem Worte verbindet, giebt es auch hier Theile, die ihre eigene Grenze haben? — Mich dünkt, nein! — Und mit Recht; denn alle Theile und Merkmale eines zusammengesetzten Begriffs fliefsen so in einander, dass sich keine Grenzen angeben lassen, wo dieses aufhört, jenes anfängt, sie machen also zusammen ein stätiges Ganzes aus; da hingegen jede Silbe ihre bestimmten Grenzen hat, und ihrer viele, die zusammenkommen, ein Wort ausmachen, in einer unstätigen Reihe auf einander folgen. — Dieses ist vollkommen deutlich. — Ich frage also von der Zeit: Ist sie mit dem ausgesprochenen Worte, oder mit dem Begriffe zu vergleichen? Folgen ihre Augenblicke in einer stätigen, oder unstätigen Ordnung auf einander? — In einer stätigen, erwiederte Cebes. — Freilich, versetzte Simmias; denn durch die Folge unserer Begriffe erkennen wir ja die Zeit; wie ist es also möglich, dass die Natur der Folge in der Zeit und in den Begriffen nicht einerlei sein sollte? — Die Theile der Zeit, fuhr Sokrates fort, gehen also in einem fort, und haben gemeinschaftliche Grenzen? — Richtig! — Das kleinste Zeittheilchen ist eine solche Folge von Augenblicken, lässt sich in noch kleinere Theile zerlegen, die immer noch alle Eigenschaften der Zeit behalten. Nicht? — Es scheint. — Es giebt also auch keine zwei Augenblicke, die sich einander die nächsten sind, das heifst, zwischen welchen sich nicht noch ein dritter denken liefse? — Dieses folgt aus dem Zugestandenen. — Gehen die Bewegungen, und überhaupt alle Veränderungen in der Natur, nicht mit der Zeit in gleichen Schritten fort? — Ja! — Sie folgen also, wie die Zeit, in einer stätigen Verbindung auf einander? — Richtig! — Es wird daher auch keine zwei Zustände

geben, die sich einander die nächsten sind, das heifst, zwischen welchen nicht noch ein dritter anzutreffen sei? — Es scheint so. — Unsern Sinnen kommt es freilich so vor, als wenn die Veränderungen der Dinge ruckweise geschähen, indem sie solche nicht eher, als nach merklichen Zwischenzeiten, wahrnehmen: allein die Natur geht nichts desto weniger ihren Weg, und verändert die Dinge allmählich, und in einer stätigen Folge auf einander. Der kleinste Theil dieser Folge ist selbst eine Folge von Veränderungen; und man mag zwei Zustände so dicht an einander setzen, als man will, so giebt es immer noch einen Uebergang dazwischen, der sie mit einander verbindet, der der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg zeigt. — Ich begreife dieses alles sehr wohl, sprach Cebes.

Meine Freunde! rief Sokrates, jetzt ist es Zeit, uns unserm Vorhaben zu nähern. Wir haben Gründe gesammelt, die für unsere Ewigkeit streiten sollen, und ich verspreche mir einen gewissen Sieg. Wollen wir aber nicht, nach Gewohnheit der Feldherren, ehe wir zum Treffen kommen, unsere Macht noch einmal übersehen, um ihre Stärke und Schwäche desto genauer kennen zu lernen? — Apollodorus bat sehr um eine kurze Wiederholung.

Die Sätze, sprach Sokrates, deren Richtigkeit wir nicht mehr in Zweifel ziehen, sind diese:

1. Zu einer jeden natürlichen Veränderung wird dreierlei erfordert: erstens ein Zustand eines veränderlichen Dinges, der aufhören, zweitens ein anderer, der seine Stelle vertreten soll, und drittens die mittlern Zustände, oder der Uebergang, damit die Veränderung nicht plötzlich, sondern allmählich geschehe.

2. Was veränderlich ist, bleibt keinen Augenblick, ohne wirklich verändert zu werden.

3. Die Folge der Zeit geht in einem fort, und es giebt keine zwei Augenblicke, die sich einander die nächsten sind.

4. Die Folge der Veränderungen kommt mit der Folge der Zeit überein, und ist ebenfalls so stätig, so an einander hängend, dass man keine Zustände angeben kann, die sich einander die nächsten wären, oder zwischen welchen nicht ein Uebergang statt finden sollte.

Sind wir nicht über diese Punkte einig geworden? — Ja! sprach Cebes.

Leben und Tod, mein lieber Cebes! versetzte Sokrates, sind entgegengesetzte Zustände. Nicht? — Freilich! — Und das Sterben

der Uebergang vom Leben zum Tode? — Freilich! — Diese grofse Veränderung trifft vermuthlich die Seele sowohl als den Leib: denn beide Wesen standen in diesem Leben in der genauesten Verbindung. — Allem Ansehen nach. — Was mit dem Leibe nach dieser wichtigen Begebenheit vorgeht, kann uns die Beobachtung lehren; denn das Ausgedehnte bleibt unsern Sinnen gegenwärtig; aber wie, wo, und was die Seele nach diesem Leben sein wird, muss blofs durch die Vernunft ausgemacht werden, denn die Seele hat durch den Tod das Mittel verloren, den menschlichen Sinnen gegenwärtig zu sein. — Richtig! — Wollen wir nicht, mein Theuerster! erst das Sichtbare durch alle seine Veränderungen verfolgen, und hernach, wo möglich, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vergleichen? — Das scheint der beste Weg, den wir einschlagen können, erwiederte Cebes. — In jedem thierischen Leibe, Cebes! gehen beständig Trennungen und Zusammensetzungen vor, die zum Theil auf die Erhaltung, zum Theil aber auf den Untergang der thierischen Maschine abzielen. Tod und Leben fangen bei der Geburt des Thieres schon an gleichsam mit einander zu ringen. — Dieses zeigt die tägliche Erfahrung. — Wie nennen wir den Zustand, fragte Sokrates, in welchem alle Veränderungen, die in der lebendigen Maschine vorgehen, mehr auf das Wohlsein, als auf den Untergang des Leibes abzielen? Nennen wir ihn nicht die Gesundheit? — Wie anders? — Hingegen werden die thierischen Veränderungen, welche die Auflösung der grofsen Maschine verursachen, durch Krankheiten vermehrt, oder auch durch das Alter, welches die natürlichste Krankheit genannt werden kann. — Richtig! — Das Verderben nimmt durch unmerkliche Grade allmählich zu. Endlich zerfällt das Gebäude und löst sich in seine kleinsten Theile auf. Aber was geschieht? Hören diese Theile auf, verändert zu werden? Hören sie auf, zu wirken und zu leiden? Gehen sie ganz verloren? — Es scheint nicht, versetzte Cebes. — Unmöglich, mein Werthester! erwiederte Sokrates, wenn das wahr ist, worüber wir einig geworden: denn giebt es wohl ein Mittel zwischen Sein und Nichtsein? — Keineswegs. — Sein und Nichtsein wären also zwei Zustände, die unmittelbar auf einander folgen, die sich einander die nächsten sein müssten: wir haben aber gesehen, dass die Natur keine solchen Veränderungen, die plötzlich und ohne Uebergang geschehen müssen, hervorbringen kann. Erinnerst du dich wohl noch dieses Satzes? — Sehr wohl, sprach Cebes. — Also

kann die Natur weder ein Dasein, noch eine Vernichtung zuwege bringen? — Richtig! — Daher geht bei der Auflösung des thierischen Leibes nichts verloren. Die zerfallenen Theile fahren fort, zu sein, zu wirken, zu leiden, zusammengesetzt und getrennt zu werden, bis sie sich durch unendliche Uebergänge in Theile eines andern Zusammengesetzten verwandeln. Manches wird Staub, manches wird zur Feuchtigkeit, dieses steigt in die Luft, jenes geht in eine Pflanze über, wandelt von der Pflanze in ein lebendiges Thier und verlässt das Thier, um einem Wurme zur Nahrung zu dienen. Ist dieses nicht der Erfahrung gemäfs? — Vollkommen, mein Sokrates! antworteten Cebes und Simmias zugleich.

Wir sehen also, meine Freunde! dass Tod und Leben, in so weit sie den Leib angehen, in der Natur nicht so getrennt sind, als sie in unsern Sinnen scheinen. Sie sind Glieder einer stätigen Reihe von Veränderungen, die durch stufenweise Uebergänge mit einander auf das genaueste verbunden sind. Es giebt keinen Augenblick, da man, nach aller Strenge, sagen könnte: Jetzt stirbt das Thier; so wenig man, nach aller Strenge, sagen kann: Jetzt ward es krank, oder jetzt ward es wieder gesund. Freilich müssen die Veränderungen unsern Sinnen wie getrennt scheinen, da sie uns nicht eher, als nach einer geraumen Zwischenzeit, bemerkbar werden; aber genug, wir wissen, dass sie es in der That nicht sein können.

Ich besinne mich jetzt auf ein Beispiel, das diesen Satz erläutern wird. Unsere Augen, die auf einen gewissen Erdstrich eingeschränkt sind, unterscheiden gar deutlich Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht, und es ist uns, als wenn diese Zeitpunkte von den übrigen getrennt und abgesondert wären. Wer aber den ganzen Erdboden betrachtet, erkennt gar deutlich, dass die Umwälzungen von Tag und Nacht stätig an einander hängen, und also jeder Augenblick der Zeit Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zugleich sei.

Homer hat nur als Dichter die Freiheit, seiner Götter Verrichtungen nach den Tageszeiten einzutheilen: als ob jemandem, der nicht in einem engen Bezirke auf den Erdboden eingeschränkt ist, die Tageszeiten noch wirklich getrennte Epochen wären, und es nicht vielmehr zu jeder Zeit sowohl Morgen als Abend wäre. Es ist den Dichtern erlaubt, den Schein für die Wahrheit zu nehmen; allein der Wahrheit zufolge müsste Aurora mit ihren Rosenfingern beständig die Thore des Himmels offen halten,

und ihren gelben Mantel unaufhörlich von einem Orte zum andern schleppen, so wie die Götter, wenn sie nur des Nachts schlafen wollen, gar nicht, oder beständig schlafen müssen.

So lassen sich auch, im ganzen betrachtet, die Tage der Woche nicht unterscheiden; denn das Stätige und Aneinanderhängende lässt sich nur in der Einbildung und nach den Vorspiegelungen der Sinne in bestimmte und abgesonderte Theile zertrennen; der Verstand aber sieht gar wohl, dass man da nicht stehen bleiben muss, wo keine wirkliche Abtheilung ist. Ist dieses deutlich, meine Freunde? — Gar sehr! erwiederte Simmias.

Mit dem Leben und Tode der Thiere und Pflanzen verhält es sich gleichfalls nicht anders. In der Folge von Veränderungen, die dasselbe Ding erlitten, fängt, nach dem Urtheile unserer Sinne, da eine Epoche an, wo uns das Ding wirklich als Pflanze, oder als Thier in die Sinne fällt, und dieses nennen wir das Aufkeimen der Pflanze, und die Geburt des Thieres. Den zweiten Zeitpunkt, da wo sich die thierischen oder pflanzlichen Bewegungen unsern Sinnen entziehen, nennen wir den Tod; und den dritten, wenn endlich die thierischen oder pflanzlichen Formen verschwinden und unscheinbar werden, nennen wir den Untergang, die Verwesung des Thieres, oder der Pflanze. In der Natur aber sind alle diese Veränderungen Glieder einer ununterbrochenen Kette, allmähliche Auswickelungen und Einwickelungen desselben Dinges, das sich in unzählige Gestalten einhüllt und entkleidet. Ist hieran noch irgend ein Zweifel? — Im geringsten nicht, versetzte Cebes.

Wenn wir sagen, fuhr Sokrates fort, die Seele stirbt, so müssen wir eins von beiden setzen: Entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, Wirkungen und Leiden, hören plötzlich auf, sie verschwindet gleichsam in einem Nu; oder sie erleidet, wie der Leib, allmähliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stätigen Reihe fortgehen, und in dieser Reihe giebt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas anderes geworden ist; so wie der Leib, nach unzähligen Veränderungen, aufhört, ein menschlicher Leib zu sein, und in Staub, Luft, Pflanze, oder auch in Theile eines andern Thieres verwandelt wird. Giebt es einen dritten Fall, wie die Seele sterben kann, als plötzlich oder allmählich? — Nein, erwiederte Cebes. Diese Eintheilung erschöpft die Möglichkeit ganz. — Gut, sprach Sokrates. Die also noch zweifeln, ob die Seele nicht sterblich sein könnte, mögen wählen, ob sie

besorgen, sie möchte plötzlich verschwinden, oder nach und nach aufhören, dasjenige zu sein, was sie war. Will Cebes nicht ihre Stelle vertreten, und diese Wahl über sich nehmen? — Die Frage ist, ob jene die Wahl ihres Sachwalters würden gelten lassen. Mein Rath wäre, wir überlegten beide Fälle; denn wenn sie auf meine Wahl Verzicht thäten, und sich anders erklären sollten: so dürfte morgen niemand mehr da sein, der sie widerlegen kann.

Mein lieber Cebes! versetzte Sokrates, Griechenland ist ein weitläufiges Reich, und auch unter den Barbaren muss es viele geben, denen diese Untersuchung am Herzen liegt. Doch es sei! lass uns beide Fälle untersuchen. Der erste war: Vielleicht vergeht die Seele plötzlich, verschwindet in einem Nu. An und für sich ist diese Todesart möglich. Kann sie aber von der Natur hervorgebracht werden? — Keineswegs: wenn das wahr ist, was wir vorhin zugegeben, dass die Natur keine Vernichtung hervorbringen könne. — Und haben wir dieses nicht mit Recht zugegeben? fragte Sokrates. Zwischen Sein und Nichtsein ist eine entsetzliche Kluft, die von der allmählich wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann. — Ganz recht, versetzte Cebes. Wie aber, wenn sie von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit, vernichtet würde? — O mein Theuerster! rief Sokrates aus, wie glücklich, wie wohl versorgt sind wir, wenn wir nichts, als die unmittelbare Hand des einzigen Wunderthäters zu fürchten haben! Was wir besorgten, war, ob die Natur unserer Seele nicht an und für sich selbst sterblich sei, und diese Besorgniss suchen wir durch Gründe zu vereiteln; ob aber Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, sie durch ein Wunderwerk vernichten werde? Nein, Cebes! lass uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der selbständigen Güte eine grundböse Handlung, die Vernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen. — Ich bedachte es nicht, sprach Cebes, dass mein Einwurf beinahe eine Lästerung sei. — Die eine Todesart, die plötzliche Vernichtung, schreckt uns also nicht mehr, fuhr Sokrates fort, denn sie ist der Natur unmöglich. Doch überlegt auch folgendes, meine Freunde! Gesetzt, sie wäre nicht unmöglich, so ist die Frage: wann, zu welcher Zeit, soll unsere Seele verschwinden? Vermuthlich zu der Zeit, da der Körper ihrer nicht mehr bedarf, in dem Augenblicke des Todes? — Allem Ansehen nach. — Nun haben wir

aber gesehen, dass es keinen bestimmten Augenblick giebt, da man sagen kann, jetzt stirbt das Thier. Die Auflösung der thierischen Maschine hat schon lange vorher ihren Anfang genommen, ehe noch ihre Wirkungen sichtbar geworden sind; denn es fehlt niemals an solchen thierischen Bewegungen, die der Erhaltung des Ganzen zuwider sind; nur dass sie nach und nach zunehmen, bis endlich alle Bewegungen der Theile nicht mehr zu einem einzigen Zwecke harmoniren, sondern eine jede ihren besondern Endzweck angenommen hat: und alsdann ist die Maschine aufgelöst. Dieses geschieht so allmählich, in einer so stätigen Ordnung, dass jeder Zustand eine gemeinschaftliche Grenze des vorhergehenden und nachfolgenden Zustands, eine Wirkung des vorhergehenden und eine Ursache des nachfolgenden Zustands zu nennen ist. Haben wir dieses nicht eingestanden? — Richtig! — Wenn also der Tod des Körpers auch der Tod der Seele sein soll: so muss es auch keinen Augenblick geben, da man sagen kann, jetzt verschwindet die Seele; sondern nach und nach, wie die Bewegungen in den Theilen der Maschine aufhören zu einem einzigen Endzwecke zu harmoniren, muss die Seele auch an Kraft und innerer Wirksamkeit abnehmen. Scheint es dir nicht so, mein Cebes? — Vollkommen!

Aber siehe! Welche wunderbare Wendung unsere Untersuchung genommen hat! Sie scheint sich, wie ein Kunstwerk meines Aeltervaters Dädalus, durch ein inneres Triebwerk von ihrer vorigen Stelle weggerollt zu haben. — Wie so? — Wir haben angenommen, unsere Gegner besorgten, die Seele würde plötzlich vernichtet werden, und wollten zusehen, ob diese Furcht begründet sei, oder nicht. Wir haben darauf untersucht, in welchem Augenblicke sie vernichtet werden möchte; und diese Untersuchung selbst brachte uns auf das Widerspiel der Voraussetzung, dass sie nämlich nicht plötzlich vernichtet werde, sondern allmählich an innerer Kraft und Wirksamkeit abnehme. — Desto besser, antwortete Cebes. So hat sich jene angenommene Meinung gleichsam selbst widerlegt. — Wir haben also nur noch dieses zu untersuchen, ob die innern Kräfte der Seele nicht so allmählich vergehen können, wie sich die Theile der Maschine trennen. — Richtig!

Lasset uns diese getreuen Gefährten, Leib und Seele, die auch den Tod mit einander gemein haben sollen, auf ihrer Reise verfolgen, um zu sehen, wo sie zuletzt bleiben. So lange der Körper gesund ist, so lange

die meisten Bewegungen der Maschine auf die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen abzielen, die Werkzeuge der Empfindung auch ihre gehörige Beschaffenheit haben, so besitzt auch die Seele ihre völlige Kraft, empfindet, denkt, liebt, verabscheut, begreift und will. Nicht? — Unstreitig! — Der Leib wird krank. Es äufsert sich eine sichtbare Misshelligkeit zwischen den Bewegungen, die in der Maschine vorgehen, indem ihrer viele nicht mehr zur Erhaltung des Ganzen harmoniren, sondern ganz besondere und streitende Endzwecke haben. Und die Seele? — Wie die Erfahrung lehrt, wird sie indessen schwächer, empfindet unordentlich, denkt falsch, und handelt öfters wider ihren Dank. — Gut! Ich fahre fort. Der Leib stirbt, das heifst: alle Bewegungen scheinen nunmehr nicht auf das Leben und die Erhaltung des Ganzen abzuzielen; aber innerlich mögen wohl noch einige schwache Lebensbewegungen vorgehen, die der Seele noch einige dunkle Vorstellungen verschaffen: auf diese muss sich also die Kraft der Seele so lange einschränken. Nicht? — Allerdings! — Die Verwesung folgt. Die Theile, die bisher einen gemeinschaftlichen Endzweck gehabt, eine einzige Maschine ausgemacht haben, bekommen jetzt ganz verschiedene Endzwecke, werden zu mannigfaltigen Theilen ganz verschiedener Maschinen. Und die Seele? mein Cebes! Wo wollen wir die lassen? Ihre Maschine ist verwest. Die Theile, die noch von derselben übrig sind, sind nicht mehr ihre, und machen auch kein Ganzes aus, das beseelt werden könnte. Hier sind keine Gliedmafsen der Sinne, keine Werkzeuge des Gefühls mehr, durch deren Vermittelung sie irgend zu einer Empfindung gelangen könnte. Soll also alles in ihr öde sein? Sollen alle ihre Empfindungen und Gedanken, ihre Einbildungen, ihre Begierden und Verabscheuungen, Neigungen und Leidenschaften verschwunden sein, und nicht die geringste Spur hinterlassen haben? — Unmöglich, sprach Cebes. Was wäre dieses anders, als eine völlige Vernichtung, und keine Vernichtung, haben wir gesehen, steht in dem Vermögen der Natur.

Was ist also für Rath, meine Freunde! Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch vom Dasein zum Nichts, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhange begründet sein kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden sein. Soll sie vorhanden sein, so muss sie wirken und leiden;

soll sie wirken und leiden, so muss sie Begriffe haben: denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allezeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung, und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmafsen der Sinne vorhanden sind? — Nichts scheint richtiger, sprach Cebes, als diese Folge von Schlüssen, und gleichwohl leitet sie zu einem offenbaren Widerspruch. — Eins von beiden, fuhr Sokrates fort; entweder die Seele muss vernichtet werden, oder sie muss nach der Verwesung des Leibes noch Begriffe haben. Man ist sehr geneigt, diese beiden Fälle für unmöglich zu halten, und gleichwohl muss einer davon wirklich sein. Lass sehen, ob wir aus diesem Labyrinthe keinen Ausgang finden können! Von der einen Seite kann unser Geist natürlicher weise nicht vernichtet werden. Worauf gründet sich diese Unmöglichkeit? Seid unverdrossen, Freunde! mir durch dornichte Gänge zu folgen: sie führen uns auf eine der herrlichsten Gegenden, die das Gemüth der Menschen jemals ergötzt haben. Antwortet mir! Hat uns nicht ein richtiger Begriff von Kraft und natürlicher Veränderung auf die Folge geleitet, dass die Natur keine Vernichtung wirken könne? — Richtig! — Von dieser Seite ist also schlechterdings kein Ausgang zu hoffen, und wir müssen umkehren. Die Seele kann nicht vergehen, sie muss nach dem Tode fortdauern, wirken, leiden, Begriffe haben. Hier steht uns die Unmöglichkeit im Wege, dass unser Geist, ohne sinnliche Eindrücke, Begriffe haben soll: aber wer leistet für diese Unmöglichkeit die Gewähr? Ist es nicht blofs die Erfahrung, dass wir hier in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke denken können? — Nichts anderes. — Was für Grund haben wir aber, diese Erfahrung über die Grenzen dieses Lebens auszudehnen, und der Natur schlechterdings abzusprechen, die Seele, ohne diesen gegliederten Leib, denken zu lassen? Was meinst du, Simmias? Würden wir einen Menschen nicht höchst lächerlich finden, der die Mauern von Athen niemals verlassen hätte, und aus seiner eigenen Erfahrung schliefsen wollte, dafs in allen Theilen des Erdbodens Tag und Nacht, Sommer und Winter, nicht anders als bei uns, abwechselten? — Nichts wäre ungereimter. — Wenn ein Kind im Mutterleibe denken könnte, würde es wohl zu bereden sein, dass es dereinst, von seiner Wurzel abgelöst, in freier Luft das erquickende Licht der Sonne ge-

nieſsen werde? Würde es nicht vielmehr aus seinen jetzigen Umständen die Unmöglichkeit eines solchen Zustandes beweisen zu können glauben? — Allem Ansehen nach. — Und wir blödsinnigen, denken wir etwa vernünftiger, wenn wir, in dieses Leben eingekerkert, durch unsere Erfahrungen ausmachen wollen, was der Natur auch nach diesem Leben möglich sei? Ein einziger Blick in die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Natur kann uns von dem Ungrunde solcher Schlüsse überführen. Wie dürftig, wie schwach würde sie sein, wenn ihr Vermögen nicht weiter reichte, als unsere Erfahrung? — Freilich!

Wir können also mit gutem Grunde diese Erfahrung verwerfen, indem wir ihr die ausgemachte Unmöglichkeit entgegengesetzt, dass unser Geist untergehen sollte. Homer lässt seinen Helden mit Recht ausrufen: Fürwahr! auch in den Häusern des Orkus webt noch die Seele, wiewohl kein Leichnam dahin kommt.* Die Begriffe, die uns Homer von dem Orkus macht, und von den Schatten, die hinunter wandeln, scheinen zwar nicht überall mit der Wahrheit übereinzukommen; aber dieses ist gewiss, meine Geliebten! unser Geist siegt über Tod und Verwesung, lässt den Leichnam zurück, um hienieden in tausend veränderten Gestalten die Absichten des Allerhöchsten zu erfüllen, er aber erhebt sich über den Staub, und fährt fort, nach andern natürlichen, aber überirdischen Gesetzen, die Werke des Schöpfers zu beschauen, und Gedanken von der Kraft des Unendlichen zu hegen. Erwägt aber dieses, meine Freunde! Wenn unsere Seele nach dem Tode ihres Leichnams noch lebt und denkt, wird sie nicht auch alsdann, so wie in diesem gegenwärtigen Zustande, nach der Glückseligkeit streben? — Wahrscheinlich dünkt mich's, sprach Simmias; allein ich traue meiner Vermuthung nicht mehr, und wünschte deine Gründe zu hören. — Meine Gründe sind diese, versetzte Sokrates: Wenn die Seele denkt, so müssen in ihr Begriffe mit Begriffen abwechseln, so muss sie diese Begriffe gerne, jene ungerne haben wollen, das heifst, einen Willen haben; hat sie aber einen Willen, wohin kann dieser anders zielen, als nach dem höchsten Grade des Wohlseins, nach der Glückseligkeit?

---

* Plato hat diesen Vers Homer's anders verstanden, als einige neuere Ausleger, und führt ihn im 3. Bande seiner *Republik* als tadelhaft an. Man wird mir aber hoffentlich erlauben, an dieser Stelle die günstigere Auslegung gelten zu lassen.

Dieses war allen deutlich. — Aber wie? fuhr Sokrates fort, das Wohlsein eines Geistes, der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Leibes zu sorgen hat, worin besteht dieses? Speise und Trank, Liebe und Wollust kann ihm nicht mehr behagen; was in diesem Leben Gefühl, Gaumen, Augen und Ohren ergötzt, ist da seiner Achtung unwürdig; kaum dass ihm noch eine schwache, vielleicht reuevolle Erinnerung von den Wollüsten bleibt, die er in Gesellschaft seines Leibes genossen. Wird er wohl nach diesen sonderlich streben? — So wenig, als ein vernünftiger Mann nach den Tändeleien der Kindheit, sprach Simmias. — Wird etwa ein grofses Vermögen das Ziel seiner Wünsche sein? — Wie könnte dieses in einem Zustande möglich sein, wo, allem Ansehen nach, kein Eigenthum besessen, kein Vermögen genossen werden kann? — Die Ehrbegierde ist zwar eine Leidenschaft, die, dem Ansehen nach, dem abgeschiedenen Geiste noch bleiben kann; denn sie scheint wenig von den Leibesbedürfnissen abzuhängen: allein, worin kann der körperlose Geist den Vorzug setzen, der ihm Ehre bringen soll? Gewiss nicht in Macht, nicht in Reichthum, auch nicht in den Adel der Geburt: denn alle diese Thorheiten lässt er mit seinem Körper auf der Erde zurück. — Freilich! — Es bleibt ihm also nichts als Weisheit, Tugendliebe und Erkenntniss der Wahrheit, was ihm einen Vorzug geben, und über seine Nebengeschöpfe erheben könnte. Aufser dieser edeln Ehrbegierde ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, die die Seele auch auf Erden ohne ihren Körper geniefst, Schönheit, Ordnung, Ebenmafs, Vollkommenheit. Diese Empfindungen sind der Natur eines Geistes so anerschaffen, dass sie ihn niemals verlassen können. Wer also auf Erden für seine Seele Sorge getragen, wer in diesem Leben sich in Weisheit, Tugend und Empfindung der wahren Schönheit hat üben lassen, der hat die gröfsten Hoffnungen, auch nach dem Tode in diesen Uebungen fortzufahren, und von Stufe zu Stufe sich dem erhabensten Urwesen zu nähern, welches die Quelle aller Weisheit, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, und vorzugsweise die Schönheit selbst ist. Erinnert euch, meine Freunde! jener entzückten Augenblicke, die ihr genossen, so oft eure Seele, von einer geistigen Schönheit hingerissen, den Leib sammt seinen Bedürfnissen vergafs, und sich ganz der himmlischen Empfindung überliefs. Welcher Schauer, welche Begeisterung! Nichts als die nähere Gegenwart einer Gottheit kann diese erhabenen Entzückungen in uns

erregen. Auch ist in der That jeder Begriff einer geistigen Schönheit ein Blick in das Wesen der Gottheit; denn das Schöne, Ordentliche und Vollkommene, das wir wahrnehmen, ist ein schwacher Abdruck Dessen, der die selbständige Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit ist. Ich erinnere mich, diese Gedanken bei einer andern Gelegenheit deutlich genug aus einander gesetzt zu haben, und will gegenwärtig nur diese Folge daraus herleiten: Wenn es wahr ist, dass nach diesem Leben Weisheit und Tugend unsern Ehrgeiz, und das Bestreben nach geistiger Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit unsere Begierden ausmachen, so wird unser fortdauerndes Dasein nichts als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit sein, ein himmlisches Ergötzen, das, so wenig wir jetzt davon begreifen, den edeln Schweifs des Tugendhaften mit unendlichem Wucher belohnt. Was sind alle Mühseligkeiten dieses Lebens gegen eine solche Ewigkeit! Was ist Armuth, Verachtung und der schmählichste Tod, wenn wir uns dadurch zu einer solchen Glückseligkeit vorbereiten können! Nein, meine Freunde! wer sich eines rechtschaffenen Wandels bewusst ist, kann sich unmöglich betrüben, indem er die Reise zu dieser Seligkeit antritt. Nur wer in seinem Leben Götter und Menschen beleidigt, wer sich in viehischer Wollust herumgewälzt, wer der vergötterten Ehre Menschenopfer geschlachtet, und an anderer Elend Ergötzen gefunden, der mag an der Schwelle des Todes zittern, indem er keinen Blick in das Vergangene ohne Reue, keinen in die Zukunft ohne Furcht thun kann. Da ich aber, Dank sei der Gottheit! mir keine von diesen Vorwürfen zu machen habe, da ich in meinem ganzen Leben die Wahrheit mit Eifer gesucht, und die Tugend über alles geliebt habe: so freue ich mich, die Stimme der Gottheit zu hören, die mich von hinnen ruft, um in jenem Lichte zu geniefsen, wonach ich in dieser Finsterniss gestrebt habe. Ihr aber, meine Freunde! überlegt wohl die Gründe meiner Hoffnungen, und wenn sie euch überzeugen, so segnet meine Reise, und lebt so, dass euch der Tod dereinst abrufe, nicht mit Gewalt von hinnen schleppe. Vielleicht führt uns die Gottheit dereinst in verklärter Freundschaft einander in die Arme. O! mit welchem Entzücken würden wir uns alsdann des heutigen Tages erinnern!

Zweites Gespräch.

Unser Lehrer hatte ausgeredet und ging, wie in Gedanken vertieft, im Zimmer auf und nieder; wir saſsen alle und schwiegen, und dachten der Sache nach. Nur Cebes und Simmias sprachen leise mit einander. Sokrates sah sich um und fragte: Warum so leise? meine Freunde! Sollen wir nicht erfahren, was an den vorgebrachten Vernunftgründen zu verbessern sei? Ich weiſs wohl, dass ihnen zur völligen Deutlichkeit noch verschiedenes fehlt. Wenn ihr euch also jetzt von andern Dingen unterhaltet, so mag es gut sein; redet ihr von der Materie, die wir vorhaben, so entdeckt uns immer eure Einwürfe und Zweifel, damit wir sie gemeinschaftlich untersuchen, und entweder heben oder selbst mit zweifeln mögen. — Simmias sprach: Ich muss dir gestehen, Sokrates! dass wir beide Einwürfe zu machen haben, und uns schon lange einer den andern antreiben, sie vorzubringen, weil beide gern deine Widerlegung hören möchten, ein jeder aber sich scheut, dir bei jetziger Widerwärtigkeit beschwerlich zu fallen. — Als Sokrates dieses hörte, lächelte er und sprach: Ei! wie schwer, o Simmias! werde ich andere Menschen bereden können, dass ich meine Umstände für so misslich nicht halte, da ihr mir es noch immer nicht glauben könnt, und besorgt, ich möchte jetzt unmuthiger und verdrieſslicher sein, als ich vormals gewesen bin. Man sagt von den Schwänen, dass sie nahe an ihrem Ende lieblicher singen, als in ihrem ganzen Leben. Wenn diese Vögel, wie es heiſst, dem Apollo geheiligt sind, so würde ich sagen, dass ihr Gott sie in der Todesstunde einen Vorgeschmack von der Seligkeit jenes Lebens empfinden lässt, und dass sie sich an diesem Gefühle ergötzen, und singen. Mit mir verhält es sich eben so. Ich bin ein Priester dieses Gottes: und in Wahrheit! er hat meiner Seele ein ahnendes Gefühl von der Seligkeit nach dem Tode eingeprägt, das allen Unmuth vertreibt, und mich, nahe an meinem Tode, weit heiterer sein lässt, als in meinem ganzen Leben. Eröffnet mir also ohne Bedenken eure Zweifel und Einwürfe. Fragt, was ihr zu fragen habt, so lange es die Eilf-Männer noch erlauben.

Gut! erwiederte Simmias, ich werde also den Anfang machen, und Cebes mag folgen. Ich habe nur noch eine einzige Erinnerung voraus

zu schicken: Wenn ich Zweifel wider die Unsterblichkeit der Seele errege, so geschieht es nicht wider die Wahrheit dieser Lehre, sondern wider ihre vernunftmäfsige Erweislichkeit, oder vielmehr wider den Weg, welchen du, o Sokrates! gewählt hast, uns durch die Vernunft davon zu überzeugen. Im übrigen nehme ich diese trostvolle Lehre von ganzem Herzen nicht nur so an, wie du sie uns vorgetragen, sondern so, wie sie uns von den ältesten Weisen ist überliefert worden, einige Verfälschungen ausgenommen, die von den Dichtern und Fabelerfindern hinzugethan worden sind. Wo unsere Seele keinen Grund der Gewissheit findet, da traut sie sich den beruhigenden Meinungen, wie Fahrzeugen auf dem bodenlosen Meere, an, die sie bei heiterm Himmel sicher durch die Wellen dieses Lebens hindurch führen. Ich fühle es, dass ich der Lehre von der Unsterblichkeit und von der Vergeltung nach unserm Tode nicht widersprechen kann, ohne unendliche Schwierigkeiten sich erheben zu sehen, ohne alles, was ich je für wahr und gut gehalten, seiner Zuverlässigkeit beraubt zu sehen. Ist unsere Seele sterblich: so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen; so fehlt der Tugend aller Glanz, der sie unsern Augen göttlich macht; so ist das Schöne und Erhabene, das sittliche sowohl, als das physische, kein Abdruck göttlicher Vollkommenheiten (denn nichts vergängliches kann den schwächsten Strahl göttlicher Vollkommenheit fassen); so sind wir, wie das Vieh, hierher gesetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenigen Tagen gleich viel sein, ob ich eine Zierde, oder Schande der Schöpfung gewesen, ob ich mich bemüht, die Anzahl der Glückseligen, oder der Elenden zu vermehren; so hat der verworfenste Sterbliche sogar die Macht, sich der Herrschaft Gottes zu entziehen, und ein Dolch kann das Band lösen, welches den Menschen mit Gott verbindet. Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns oder sich selbst betrogen; so hat das gesammte menschliche Geschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freier, denkender Wesen nichts mehr, als eine Heerde vernunftlosen Viehes, und der Mensch ... ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu betrachten! Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist dieses Wundergeschöpf das elendeste Thier auf Erden, das zu seinem Unglücke über seinen Zu-

stand nachdenken, den Tod fürchten und verzweifeln muss. Nicht der allgütige Gott, der sich an der Glückseligkeit seiner Geschöpfe ergötzt, ein schadenfrohes Wesen müsste ihn mit Vorzügen begabt haben, die ihn nur bejammernswerther machen. Ich weifs nicht, welche beklemmende Angst sich meiner Seele bemeistert, wenn ich mich an die Stelle der Elenden setze, die eine Vernichtung befürchten. Die bittere Erinnerung des Todes muss alle ihre Freuden vergällen. Wenn sie der Freundschaft geniefsen, wenn sie die Wahrheit erkennen, wenn sie die Tugend ausüben, wenn sie den Schöpfer verehren, wenn sie über Schönheit und Vollkommenheit in Entzückung gerathen wollen: so steigt der schreckliche Gedanke der Vernichtung, wie ein Gespenst, in ihrer Seele empor, und verwandelt die gehoffte Freude in Verzweiflung. Ein Hauch, der ausbleibt, ein Pulsschlag, der stille steht, beraubt sie aller dieser Herrlichkeiten; das Gott verehrende Wesen wird Staub, Moder und Verwesung. Ich danke den Göttern, dass sie mich von dieser Furcht befreit, die alle Wollüste meines Lebens mit Skorpionenstichen unterbrechen würde. Meine Begriffe von der Gottheit, von der Tugend, von der Würde des Menschen, und von dem Verhältnisse, in welchem er mit Gott steht, lassen mir keinen Zweifel mehr über seine Bestimmung. Die Hoffnung eines zukünftigen Lebens löst alle diese Schwierigkeiten auf, und bringt die Wahrheiten, von welchen wir auf so mancherlei Weise überzeugt sind, wieder in Harmonie. Sie rechtfertigt die Gottheit, setzt die Tugend in ihren Adel ein, giebt der Schönheit ihren Glanz, der Wollust ihren Reiz, versüfst das Elend, und macht selbst die Plagen dieses Lebens in unsern Augen verehrenswerth: indem wir alle Begebenheiten hienieden mit den unendlichen Reihen von Folgen vergleichen, die durch dieselben veranlasst werden. Eine Lehre, die mit so vielen bekannten und ausgemachten Wahrheiten in Harmonie steht, und durch welche wir so ungezwungen eine Menge von Schwierigkeiten gehoben sehen, findet uns sehr geneigt, sie anzunehmen; bedarf beinahe keines fernern Beweises. Denn wenn gleich von diesen Gründen, einzeln genommen, vielleicht keiner den höchsten Grad der Gewissheit mit sich führt: so überzeugen sie uns doch, zusammengenommen, mit einer so siegenden Gewalt, dass sie uns völlig beruhigen, und alle unsere Zweifel aus dem Felde schlagen.

Allein, mein lieber Sokrates! die Schwierigkeit ist, alle diese Gründe, so oft wir es wünschen, mit der gehörigen Lebhaftigkeit gegenwärtig zu

haben, um ihre Harmonie mit Einleuchtung zu überschauen. Wir sind zu allen Zeiten, und in allen Umständen dieses Lebens, ihres Beistandes benöthigt; aber nicht alle Zeiten, nicht alle Umstände dieses Lebens vergönnen uns die Ruhe und Besonnenheit der Seele, uns aller dieser Gründe lebhaft zu erinnern, und die Kraft der Wahrheit zu fühlen, die ihrem Zusammenhange eingeflochten ist. So oft wir uns einen Theil derselben entweder gar nicht, oder nicht mit der erforderlichen Lebhaftigkeit vorstellen, so verliert die Wahrheit von ihrer Stärke, und unsere Seelenruhe ist in Gefahr. Wenn aber jener Weg, den du, o Sokrates! einschlägst, uns durch eine einfache Reihe von unumstöfslichen Gründen zur Wahrheit führt: so können wir hoffen, uns des Beweisthums zu versichern, und ihn zu allen Zeiten in unserer Gewalt zu haben. Eine Kette deutlicher Schlüsse lässt sich leichter in die Gedanken zurück bringen, als jene Uebereinstimmung der Wahrheiten, die gewissermafsen ihre eigene Gemüthsbeschaffenheit erfordert. Aus dieser Ursache trage ich kein Bedenken, dir alle die Zweifel entgegenzusetzen, die der entschlossenste Leugner der Unsterblichkeit vorbringen könnte. Wo ich dich recht verstanden habe, so war dein Beweis etwa folgender: Seele und Körper stehen in der genauesten Verbindung; dieser wird allmählich in seine Theile aufgelöst, jene muss entweder vernichtet werden, oder Vorstellungen haben. Durch natürliche Kräfte kann nichts vernichtet werden; daher kann unsere Seele, natürlicher weise, niemals aufhören Begriffe zu haben. Wie aber, mein lieber Sokrates! wenn ich durch ähnliche Gründe bewiese, dass die Harmonie fortdauern müsse, wenn man auch die Leier zerbräche, oder dass die Symmetrie eines Gebäudes noch vorhanden sein müsse, wenn auch alle Steine von einander gerissen und zu Staub zermalmt werden sollten? Die Harmonie sowohl, als die Symmetrie, würde ich sagen, ist etwas; nicht? Man würde mir dieses nicht leugnen; jene steht mit der Leier, und diese mit dem Gebäude in genauer Verbindung; auch dieses müsste man zugeben. Vergleicht die Leier oder das Gebäude mit dem Körper, und die Harmonie oder Symmetrie mit der Seele: so haben wir bewiesen, dass das Saitenspiel länger dauern müsse, als die Saiten, das Ebenmafs länger, als das Gebäude. Nun ist dieses in Absicht auf die Harmonie und Symmetrie höchst ungereimt; denn da sie die Art und Weise der Zusammensetzung andeuten: so können sie nicht länger dauern, als die Zusammensetzung selbst.

Ein gleiches lässt sich von der Gesundheit behaupten: Sie ist eine Eigenschaft des gegliederten Körpers, und nirgends anders anzutreffen, als wo die Verrichtungen dieser Glieder zur Erhaltung des Ganzen abzielen; sie ist ein Eigenthum des Zusammengesetzten, und verschwindet, wenn das Zusammengesetzte in seine Theile aufgelöst wird. Mit dem Leben hat es wahrscheinlicher weise eine ähnliche Bewandtniss. Das Leben einer Pflanze hört auf, sobald die Bewegungen in den Theilen derselben zur Auflösung des Ganzen abzielen. Das Thier hat vor der Pflanze die Gliedmafsen der Sinne und die Empfindung, und endlich der Mensch die Vernunft voraus. Vielleicht ist diese Empfindung in den Thieren, und selbst die Vernunft des Menschen, nichts als Eigenschaften des Zusammengesetzten, so wie Leben, Gesundheit, Harmonie u. s. w., die ihrer Natur und Beschaffenheit nach nicht länger dauern können, als die Zusammensetzungen, von denen sie unzertrennlich sind. Reicht die Kunst des Baues hin, Pflanzen und Thieren Leben und Gesundheit zu geben, so kann eine höhere Kunst vielleicht dem Thiere Empfindung, und dem Menschen Vernunft verleihen. Wir blödsinnigen begreifen jenes so wenig, als dieses. Des geringsten Blättchens kunstreiche Bildung übersteigt alle menschliche Vernunft, enthält Geheimnisse, die des Fleifses und der Scharfsinnigkeit unserer spätesten Nachkommen noch spotten werden: und wir wollen vorschreiben, was durch die Organisation erhalten werden kann, und was nicht? Wollen wir der Allmacht oder der Weisheit des Schöpfers Grenzen setzen? Eins von beiden, dächte ich, müssen wir nothwendig, wenn unsere Nichtigkeit entscheiden soll, dass die Kunst des Allmächtigen selbst kein Vermögen zu empfinden und zu denken durch die Bildung der feinsten Materie hervorbringen könne.

Du siehst, mein lieber Sokrates! was deinen Schülern zur völligen unwankenden Ueberzeugung noch fehlt. Ist die Seele beim Leben etwas, das der Allmächtige aufser dem Körper und seiner Bildung geschaffen und mit ihm verbunden hat: so hat es seine Richtigkeit, dass die Seele auch nach dem Tode fortdauern und Vorstellungen haben müsse; allein wer leistet für jenes die Gewähr? Die Erfahrung scheint vielmehr das Gegentheil auszusagen. Das Vermögen zu denken wird gebildet mit dem Körper, wächst mit demselben, und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen. Jede Krankheit in dem Körper wird von Schwäche, Zerrüttung, oder Unvermögen in der Seele begleitet. Vornehmlich stehen

die Verrichtungen des Gehirns und der Eingeweide in so genauer Verbindung mit der Wirksamkeit des Denkvermögens, dass man sehr geneigt ist, beide aus einer Quelle herzuleiten, und also das Unsichtbare durch das Sichtbare zu erklären; so wie man Licht und Wärme einer einzigen Ursache zuschreibt, weil sie in ihren Veränderungen so sehr übereinstimmen.

Simmias schwieg, und Cebes ergriff das Wort. Unser Freund Simmias, sprach er, scheint nur das sicher besitzen zu wollen, was ihm versprochen worden; ich aber, mein lieber Sokrates! möchte gern mehr haben, als du uns zugesagt. Wenn deine Beweise auch wider alle Einwürfe geschützt werden, so folgt doch nichts mehr aus denselben, als dass unsere Seele nach dem Hintritte unsers Körpers fortdauert und Vorstellungen hat; aber wie fortdauert? Vielleicht so, wie sie im Schwindel, in einer Ohnmacht, oder im Schlafe fortdauert. Die Seele des Schlafenden muss nicht ganz ohne Begriffe sein; die Gegenstände umher müssen durch schwächere Eindrücke auf seine Sinne wirken, und in seiner Seele wenigstens schwache Empfindungen erregen, sonst würden stärkere und stärkere Eindrücke ihn nicht aufwecken können.* Aber was sind dieses für Begriffe? Ein dunkles Gefühl ohne Bewusstsein, ohne Erinnerung, ein vernunftloser Zustand, in welchem wir uns des Vergangenen nicht erinnern, und dessen wir uns auch in Zukunft nie wieder entsinnen. Sollte nun unsere Seele mit der Trennung von dem Leibe in eine Art von Schlaf oder Hinbrüten versinken, und nie wieder aufwachen, was hätten wir durch ihre Fortdauer gewonnen? Ein vernunftloses Dasein ist von der Unsterblichkeit, die du hoffst, noch weiter entfernt, als die Glückseligkeit der Thiere von der Glückseligkeit eines Gott erkennenden Geistes. Wenn das, was ihm nach dem Tode widerfährt, uns angehen, uns schon hienieden Furcht oder Hoffnung erregen soll: so müssen wir selbst, die wir uns hier unserer bewusst sind, noch in jenem Leben dieses Selbstgefühl behalten, und uns des Gegenwärtigen erinnern können. Wir müssen das, was wir sein werden, mit dem, was wir jetzt sind, vergleichen, und darüber urtheilen können. Ja, wo ich dich recht verstanden, mein lieber Sokrates! so erwartest du nach dem

* Wenn mächtige Eindrücke lebhafte Empfindungen erregen, so müssen die schwächsten selbst nicht ganz ohne Wirkung sein, sondern Empfindungen veranlassen, die nur dem Grade der Lebhaftigkeit nach von jenen unterschieden sind.

Tode ein besseres Leben, eine gröfsere Erleuchtung des Verstandes, edlere und erhabenere Bewegungen des Herzens, als dem beglücktesten Sterblichen auf Erden zu theil geworden: worauf gründet sich diese schmeichelnde Hoffnung? Der Mangel alles klaren Bewusstseins ist für unsere Seele, wenigstens für eine kurze Zeit, ein nicht unmöglicher Zustand; hiervon überzeugt uns die tägliche Erfahrung. Wie, wenn ein solcher nach dem Tode in Ewigkeit fortdauern sollte?

Zwar hast du uns vorhin gezeigt, dass alles Veränderliche unaufhörlich verändert werden müsse, und aus dieser Lehre leuchtet ein Strahl der Hoffnung, dass meine Besorgniss unbegründet sei. Denn, wenn die Reihe der Veränderungen, die unserer Seele bevorstehen, ins unendliche fortgeht, so ist höchst wahrscheinlich, dass sie nicht bestimmt sei, in Ewigkeit fort zu sinken, und von ihrer göttlichen Schönheit immer mehr und mehr zu verlieren; sondern dass sie sich, wenigstens mit der Zeit, auch erheben und die Stufe wieder einnehmen werde, auf welcher sie schon in der Schöpfung gestanden, nämlich eine Betrachterin der Werke Gottes zu sein. Und mehr als einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit braucht es nicht, uns in der Vermuthung zu bestärken, dass dem Tugendhaften ein besseres Leben bevorsteht. Indessen, mein lieber Sokrates! wünsche ich auch diesen Punkt von dir berührt zu sehen, weil ich weifs, dass alle Worte, die du heute sprichst, sich tief in meine Seele eingraben, und von unauslöschlichem Andenken sein werden.

Wir hörten alle aufmerksam zu, und wie wir uns nachher gestanden, nicht ohne Unwillen, dass man uns eine Lehre zweifelhaft und ungewiss machte, von welcher wir so sehr überzeugt zu sein glaubten. Nicht nur diese Lehre, sondern alles, was wir wussten und glaubten, schien uns damals ungewiss und schwankend zu werden, da wir sahen, dass entweder wir die Gabe nicht besitzen, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, oder dass sie an und für sich selbst nicht zu unterscheiden sein müssten.

ECHEKRATES. Mich wundert es nicht, mein lieber Phädon! dass ihr so dachtet: mir selbst ward, indem ich dir zuhörte, nicht anders zu Muthe. Die Gründe des Sokrates hatten mich völlig überführt, und ich schien versichert, dass ich sie niemals würde in Zweifel ziehen können; allein des Simmias Einwurf machte mich wieder zweifelhaft, und ich erinnere mich, dass ich vormals eben der Meinung gewesen, dass die Kraft

zu denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein, und ihren Grund in einer feinen Organisation oder Harmonie der Theile haben könne. Aber sage mir, lieber Phädon! wie hat Sokrates diese Einwürfe aufgenommen? ward er so verdrieſslich darüber als ihr, oder begegnete er ihnen mit seiner gewöhnlichen Sanftmuth? und hat seine Antwort euch Genüge gethan, oder nicht? Ich möchte dieses alles gern so umständlich als möglich von dir vernehmen.

PHAEDON. Habe ich den Sokrates jemals bewundert, mein lieber Echekrates! so war es gewiss bei dieser Gelegenheit. Dass er eine Widerlegung in Bereitschaft hatte, ist eben nichts unerwartetes von ihm. Was mir bewundernswürdig schien, war erstlich die Gütigkeit, Freundlichkeit und Sanftmuth, womit er das Vernünfteln dieser jungen Leute aufgenommen, sodann wie schnell er gemerkt, was für Eindrücke die Einwürfe auf uns gemacht, wie er uns zu Hülfe eilte, wie er uns gleichsam von der Flucht zurückrief, zur Gegenwehr aufmunterte, und selbst zum Streite anführte.

ECHEKRATES. Wie war dieses?

PHAEDON. Das will ich dir erzählen. Ich safs ihm zur rechten neben dem Bette, auf einem niedrigen Sessel, er aber etwas höher als ich. Er ergriff mein Haupt, und streichelte mir die Haare, die in den Nacken herunter hangen; wie er denn gewohnt war, zuweilen mit meinen Locken zu spielen. Morgen, sprach er, Phädon! dürftest du wohl diese Locken auf das Grab eines Freundes streuen. — Allem Ansehen nach, erwiederte ich. — O! thue es nicht, versetzte er. — Warum denn das? fragte ich. — Noch heute, fuhr er fort, müssen wir beide unser Haar abschneiden, wenn unser schönes Lehrgebäude so dahin stirbt, und wir nicht im Stande sind, es wieder aufzuwecken. Und wenn ich an deiner Stelle wäre, und man hätte mir eine solche Lehre zu Grunde gerichtet: so würde ich, wie jener Argiver, ein Gelübde thun, nicht eher mein Haupthaar wieder wachsen zu lassen, bis ich des Simmias und Cebes Gegengründe besiegt hätte. — Man pflegt zu sagen, sprach ich: Herkules selbst richtet wider zwei nichts aus. — So rufe denn, weil es noch helle ist, mich, deinen Jolaus* zu Hülfe, versetzte er. — Gut! sprach ich; ich will dich zu Hülfe rufen, aber nicht wie Herkules seinen

* In der griechischen Sage der treue Gefährte und Diener des Herkules.

Jolaus, sondern wie Jolaus den Herkules. — Das thut nichts zur Sache, erwiederte er. Vor allen Dingen müssen wir uns vor einem gewissen Fehltritte in Acht nehmen. — Vor welchem? fragte ich. — Dass wir nicht Vernunfthasser werden, sprach er, so wie gewisse Leute Menschenhasser werden. Kein gröfseres Unglück könnte uns widerfahren! Der Vernunfthass und der Menschenhass pflegen auf eine ähnliche Weise zu entstehen. Der Menschenhass nämlich entsteht insgemein, wenn man anfangs ein blindes Vertrauen in jemand setzt, und ihn in allen Stücken für einen getreuen, aufrichtigen und rechtschaffenen Menschen hält, sodann aber erfährt, dass er weder aufrichtig noch rechtschaffen sei; besonders wenn uns dieses zu wiederholten malen, und sogar in Ansehung derer begegnet, die wir für unsere besten und vertrautesten Freunde gehalten. Alsdann wird man missvergnügt, wirft seinen Hass auf alle Menschen ohne Unterschied, und traut niemanden mehr die mindeste Rechtschaffenheit zu. Hast du nicht bemerkt, dass es also zu gehen pflegt? — Sehr oft, antwortete ich. — Ist dieses aber nicht schändlich? und heifst es nicht, ohne die geringste Einsicht in die menschliche Natur, von der menschlichen Gesellschaft Nutzen haben wollen? Wer nicht ganz ohne Nachdenken ist, findet hierin gar leicht die Mittelstrafse, die in der That auch die Wahrheit für sich hat. Der vollkommen guten oder bösen Menschen sind nur sehr wenige. Die meisten halten ungefähr das Mittel zwischen beiden Grenzen. — Wie sagst du? fragte ich. — So wie etwa, sprach er, in Ansehung der gröfsten und kleinsten, oder der übrigen Eigenschaften. Was ist seltener als ein Mensch, ein Hund oder ein anderes Geschöpf, das sehr grofs, oder sehr klein, sehr schnell oder sehr langsam, aufserordentlich schön, hässlich, schwarz, weifs u. s. w. sei? Und hast du nicht auch bemerkt, dass in allen diesen Dingen das äufserste an beiden Seiten wenig und selten, das mittelmäfsige hingegen am allerhäufigsten angetroffen wird? — Mich dünkt es, sprach ich. — Meinst du nicht, versetzte er, wenn auf die äufserste Nichtswürdigkeit ein Preis gesetzt würde, dass sehr wenige Menschen denselben verdienen würden? — Wahrscheinlicher weise, antwortete ich. — Höchst wahrscheinlicher weise, fuhr er fort. Jedoch in diesem Punkte findet sich zwischen der Vernunft und zwischen dem menschlichen Geschlechte vielmehr eine Unähnlichkeit, als eine Aehnlichkeit: und ich bin durch deine Fragen auf diesen Abweg verleitet worden. Die Aehn-

lichkeit ist aber alsdann zu sehen, wenn jemand, ohne gehörige Untersuchung, und ohne Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft, irgend einen Schluss für wahr und bündig hält, und kurz darauf ihn wiederum unwahr zu finden glaubt, er möchte es nun an und für sich selbst sein, oder nicht, vornehmlich: wenn dieses, so wie vorhin in Ansehung der Freundschaft, sich öfters zugetragen. Alsdann ergeht es ihm, wie jenen berüchtigten Tausendkünstlern, die so lange, was man nur will, verfechten und widerlegen, bis sie sich einbilden, die weisesten unter den Sterblichen, ja die einzigen zu sein, die da wahrgenommen, dass die Vernunft, wie alle übrigen Dinge auf Erden, nichts sicheres und zuverlässiges habe, sondern dass alles, wie auf dem Euripus, im Meerstrudel auf und nieder schwanke, und keinen Augenblick an seiner vorigen Stelle bleibe. — Es ist wahr, sagte ich. — Wie aber, mein lieber Phädon! fuhr er fort, gesetzt, die Wahrheit sei an und für sich nicht nur zuverlässig und unveränderlich, sondern auch dem Menschen nicht ganz unerforschlich: und es liefse sich jemand von dergleichen Vorspiegelungen von Gründen und Gegengründen, die sich einander aufheben, dahin verleiten, dass er nicht sich und seiner Unfähigkeit die Schuld gäbe, sondern aus Unwillen sie lieber der Vernunft selbst zur Last legte, und die übrige Zeit seines Lebens alle Vernunftgründe hasste und verabscheuete, alle Wahrheit und alle Erkenntniss ferne von sich sein liefse: wäre das Unglück dieses Menschen nicht bejammernswerth? — Beim Jupiter! antwortete ich, sehr bejammernswerth. — Wir müssen also fürs erste diesen Irrthum zu vermeiden, und uns zu überzeugen suchen, dass nicht die Wahrheit selbst ungewiss und schwankend, sondern unser Verstand öfters zu schwach sei, dieselbe fest zu halten und sich ihrer zu bemeistern, damit wir unsere Kräfte und unsern Muth verdoppeln und immer neue Angriffe wagen müssen. Wir alle sind dazu verpflichtet, meine Freunde! Ihr des bevorstehenden Lebens, und ich des Todes halber; ja, ich habe sogar einen Beweggrund dazu, der ziemlich, nach gemeiner unwissender Leute Denkungsart, mehr rechtsüchtig als wahrheitliebend scheinen dürfte. Wenn diese etwas zweifelhaftes zu untersuchen haben, so bekümmern sie sich wenig, wie die Sache an sich selber beschaffen sei, wenn sie nur Recht, und ihre Meinungen von den Anwesenden Beifall erhalten. Ich werde von diesen Leuten nur in einem Punkte unterschieden sein. Denn dass ich die Anwesenden von meiner Meinung

überführe, ist bei mir nur eine Nebenabsicht; meine vornehmste Sorge geht dahin, mich selbst zu bereden, dass sie der Wahrheit gemäfs sei, weil ich gar zu grofsen Vortheil dabei finde. Denn siehe, liebster Freund! ich mache folgenden Schluss: Ist die Lehre, die ich vortrage, begründet, so thue ich wohl, dass ich mich davon überzeuge; ist aber den Verstorbenen keine Hoffnung mehr übrig, so gewinne ich wenigstens dieses, dass ich meinen Freunden noch vor meinem Tode nicht durch Klagen beschwerlich falle. Ich ergötze mich zuweilen an dem Gedanken, dass alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, schon desswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe, dass es wahr sei. Wenn die Zweifelsüchtigen wider die Lehre von Gott und der Tugend vorwenden, sie sei eine bloſs politische Erfindung, die zum besten der menschlichen Gesellschaft erdacht worden: so möchte ich ihnen allezeit zurufen: O! meine Freunde! erdenket einen Lehrbegriff, welcher der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich ist, und ich wette, dass er wahr sei. Das menschliche Geschlecht ist zur Geselligkeit, so wie jedes Glied zur Glückseligkeit, berufen. Alles, was auf eine allgemeine, sichere und beständige Weise zu diesem Endzwecke führen kann, ist unstreitig von dem weisen Urheber aller Dinge als ein Mittel gewählt und hervorgebracht worden. Diese schmeichelhaften Vorstellungen haben ungemein viel tröstliches, und zeigen uns das Verhältniss zwischen dem Schöpfer und dem Menschen in dem erquickendsten Lichte: daher ich nichts so sehr wünsche, als mich von der Wahrheit derselben zu überzeugen. Jedoch, es wäre nicht gut, wenn meine Unwissenheit hierüber noch lange dauern sollte. Nein! ich werde bald davon befreit werden. In dieser Verfassung, Simmias und Cebes! wende ich mich zu euren Einwürfen. Ihr, meine Freunde! wenn ihr meinem Rathe folgen wollt, so sehet mehr auf die Wahrheit, als auf den Sokrates. Findet ihr, dass ich der Wahrheit getreu bleibe, so gebt mir Beifall; wo nicht, so widersetzt euch ohne die geringste Nachsicht: damit ich nicht, aus gar zu guter Meinung, euch und mich selbst hintergehe, und wie eine Biene, die ihren Stachel zurück lässt, von euch scheide.

Wohlan, meine Freunde! merket auf, und erinnert mich, wo ich etwas von euren Gründen auslassen, oder unrichtig vortragen würde. Simmias räumt ein, dass unser Denkvermögen entweder für sich ge-

schaffen sein, oder durch die Zusammensetzung und Bildung des Körpers hervorgebracht werden muss. Nicht? — Richtig! — In dem ersten Falle, wenn die Seele nämlich als ein für sich geschaffenes unkörperliches Ding zu betrachten ist, billigt er ferner die Reihe von Vernunftschlüssen, durch welche wir bewiesen, dass sie nicht mit dem Körper aufhören, durchaus nicht anders vergehen könne, als durch den allmächtigen Wink ihres Urhebers. Wird dieses noch zugegeben, oder steht unter euch jemand an? — Wir stimmten alle willig ein. — Und dass dieser allgütige Urheber kein Werk seiner Hände jemals vernichte: so viel ich mich erinnere, hat auch hieran niemand gezweifelt. — Niemand. — Aber dieses befürchtet Simmias: Vielleicht ist unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen; sondern, wie die Harmonie, wie die Gesundheit, oder wie das Leben der Pflanzen und der Thiere, die Eigenschaft eines künstlich gebildeten Körpers; war es nicht dieses, was du besorgtest? — Eben dieses, mein Sokraktes! — Wir wollen sehen, sprach er, ob dasjenige, was wir von unserer Seele wissen, und, so oft wir wollen, erfahren können, nicht deine Besorgniss unmöglich macht. Was geschieht bei der künstlichen Bildung oder Zusammensetzung der Dinge? werden da nicht gewisse Dinge näher zusammen gebracht, die vorhin von einander entfernt waren? — Allerdings! — Sie sind vorhin mit andern in Verbindung gewesen, und nunmehr werden sie unter sich verbunden und machen die Bestandtheile des ganzen aus, das wir ein Zusammengesetztes nennen. — Gut! — Durch diese Verbindung der Theile entsteht erstlich in der Art und Weise, wie diese Bestandtheile neben einander sind, eine gewisse Ordnung, die mehr oder weniger vollkommen ist. — Richtig! — Sodann werden auch die Kräfte und Wirksamkeiten der Bestandtheile durch die Zusammensetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem sie durch Wirkung und Gegenwirkung bald gehemmt, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden. Nicht? — Es scheint. — Der Urheber einer solchen Zusammensetzung sieht bald einzig und allein auf das Nebeneinandersein der Theile, z. B. bei der Wohlgereimtheit und dem Ebenmafse in der Baukunst, wo nichts als diese Ordnung des Nebeneinanderseienden in Betrachtung kommt; bald hingegen geht seine Absicht auf die veränderte Wirksamkeit der Bestandtheile, und die daraus erfolgte Kraft des Zusammengesetzten, wie bei einigen Triebwerken und Maschinen; ja es giebt

dergleichen, wo man deutlich sieht, dass der Künstler sein Absehen auf beides, auf die Ordnung der Theile und auf die Abänderung ihrer Wirksamkeit, zugleich gerichtet hat. — Der menschliche Künstler, sprach Simmias, vielleicht etwas selten, aber der Urheber der Natur scheint diese Absichten allezeit auf das allervollkommenste verbunden zu haben. — Vortrefflich! versetzte Sokrates; jedoch ich verfolge diese Nebenbetrachtung nicht weiter. Sage mir nur dieses, mein Simmias! kann durch die Zusammensetzung eine Kraft im Ganzen entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandtheile ihren Grund hat? — Wie meinst du? mein Sokrates! — Wenn alle Theile der Materie, ohne Wirkung und Widerstand, in einer todten Ruhe neben einander lägen, würde die künstlichste Ordnung und Versetzung derselben im Ganzen irgend eine Bewegung, einen Widerstand, überhaupt eine Kraft hervorbringen können? — Es scheint nicht, antwortete Simmias, aus unwirksamen Theilen kann wohl kein wirksames Ganze zusammengesetzt werden. — Gut! sprach er, wir können diesen Grundsatz also annehmen. Allein wir bemerken gleichwohl, dass in dem Ganzen Uebereinstimmung und Ebenmafs angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandtheil für sich weder Harmonie noch Ebenmafs hat: wie geht dieses zu? Kein einzelner Laut ist harmonisch: und gleichwohl machen viele zusammen eine Harmonie aus. Ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die weder Ebenmafs noch Regelmäfsigkeit haben. Warum kann ich hier aus unharmonischen Theilen ein harmonisches Ganze, aus regellosen Theilen ein höchst regelmäfsiges Ganze zusammensetzen? — O, dieser Unterschied ist handgreiflich, versetzte Simmias, Ebenmafs, Harmonie, Regelmäfsigkeit, Ordnung u. s. w. können ohne Mannigfaltigkeit nicht gedacht werden, denn sie bedeuten das Verhältniss verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns, zusammengenommen, und in Vergleichung gegen einander, darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, eine Vergleichung mannigfaltiger Eindrücke, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und sie können daher den einzelnen Theilen unmöglich zukommen. — Fahre fort, mein lieber Simmias! rief Sokrates mit einem innern Wohlgefallen über die Scharfsinnigkeit seines Freundes, sage uns auch dieses: Wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen sollte, würde aus vielen wohl eine Harmonie entstehen können? — Unmöglich! — So auch mit dem Ebenmafse. Jeder Theil muss

in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmafs nennen, entstehen soll. — Nothwendiger weise. — Wir sehen also auch hier, dass im Ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, und dass alles übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fliefst, wie die Ordnung, Symmetrie u. s. w., einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sei. Sind wir von diesem Satze überzeugt? meine Freunde! — Vollkommen.

Es kommt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten Zusammensetzung der Dinge, zweierlei zu betrachten vor: erstlich, die Folge und Ordnung der Bestandtheile in der Zeit oder im Raume; sodann, die Verbindung der ursprünglichen Kräfte, und die Art und Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äufsern. Durch die Anordnung und Lage der Theile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft oder Wirksamkeit erhalten werden, deren Ursprung nicht in den Grundtheilen zu suchen ist. Ich verweile mich hier ein wenig bei diesen subtilen Grundbetrachtungen, meine Freunde! wie ein Wettläufer, der zu verschiedenen malen ansetzt, um alsdann mit vermehrtem Triebe fortzueilen, sich um das Ziel herum zu schwenken, und, wenn die Götter Glück und Ruhm beschieden, den Sieg davon zu tragen. Erwäge es mit mir, mein lieber Simmias! wenn unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein soll: muss es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmafs, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben? — Allerdings! da, wie wir gesehen, kein drittes sich denken lässt. — In Ansehung der Harmonie haben wir gesehen, dass z. B. jeder einzelne Laut nichts harmonisches hat, und die Uebereinstimmung blofs in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute bestehe. Nicht? — Richtig! — Eine gleiche Bewandtniss hat es mit der Symmetrie und Regelmäfsigkeit eines Gebäudes: sie besteht in der Zusammenfassung und Vergleichung vieler einzelnen unregelmäfsigen Theile. Dieses ist nicht zu leugnen. Aber diese Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, ist sie wohl etwas anderes, als die Wirkung des Denkvermögens? und wird sie, aufser dem denken-

den Wesen, irgendwo in der Natur anzutreffen sein? — Simmias wusste nicht, was er hierauf antworten sollte. — In der undenkenden Natur, fuhr Sokrates fort, folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf und neben einander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie oder Regelmäfsigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukommt, das die mannigfaltigen Theile zusammen nimmt, gegeneinander hält, und in dieser Vergleichung eine Uebereinstimmung wahrnimmt, so weifs ich sie nirgend zu finden; oder weifst du, mein lieber Simmias! in der seelenlosen Natur ihre Spur aufzusuchen? — Ich muss mein Unvermögen bekennen, war seine Antwort, ob ich gleich merke, wohin dieses abzielt. — Eine glückliche Vorbedeutung! rief Sokrates, wenn dem Gegner selbst seine Niederlage ahnt. Antworte mir indessen unverdrossen, mein Freund! denn du hast keinen geringen Theil an dem Siege, den wir über dich selbst zu erhalten hoffen. Kann der Ursprung einer Sache aus ihren eigenen Wirkungen erklärt werden? Kann der Schatten, den ein Baum wirft, für die Erzeugungsursache dieses Baumes, oder der wohlriechende Duft für die Ursache der Blume angegeben werden? — Auf keinerlei Weise. — Ordnung, Ebenmafs, Harmonie, Regelmäfsigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannigfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannigfaltigen Theile ist das regelmäfsigste Gebäude ein blofser Sandhaufen, und die Stimme der Nachtigall nicht harmonischer, als das Aechzen der Nachteule. Ja, ohne diese Wirkung giebt es in der Natur kein Ganzes, das aus vielen aufser einander seienden Theilen besteht; denn diese Theile haben ein jeder sein eigenes Dasein, und sie müssen gegen einander gehalten, verglichen, und in Verbindung betrachtet werden, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen. Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen: daher der Ursprung alles Zusammengesetzten, der Zahlen, Gröfsen, Symmetrie, Harmonie u. s. w., in so weit sie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein in dem denkenden Vermögen zu suchen sein muss. Und da dieses zugegeben wird, so kann ja dieses Denkvermögen selbst, die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen ihren eigenen Verrichtungen ent-

springen, unmöglich in einem Verhältnisse wie Harmonie und Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus auseinander seienden Theilen zusammengesetzt ist: denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders, als durch dieselben, wirklich werden. — Dieses ist sehr deutlich, versetzte Simmias. — Da ein jedes Ganze, das aus Theilen, die aufser einander sind, besteht, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Theile zum voraus setzt, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens sein muss: so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinander seienden Theilen besteht, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen. Und eine solche Ungereimtheit haben die Fabeldichter selbst, so viel ich weifs, noch niemals gewagt. Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne, oder den Ursprung des Sonnenlichts in den Regenbogen gesetzt. — Wie ich vermerke, mein lieber Sokrates! ist nunmehr auch der Ueberrest unsers Zweifels dahin. — Er verdient indessen besonders erwogen zu werden, erwiederte jener, wenn ich anders durch diese dornigen Untersuchungen eure Geduld nicht ermüde.

Wage es immer, Freund! rief ihm Krito zu, auch die Geduld dieser auf die Probe zu setzen. Du hast der meinigen wenigstens nicht geschont, als ich auf die Ausführung eines Vorschlags drang... — Nichts von einer Sache, fiel ihm Sokrates in das Wort, die nunmehr ihre zuverlässige Richtigkeit hat. Wir haben hier Dinge zu untersuchen, die noch dem Zweifel unterworfen zu sein scheinen. Zwar dieses nicht mehr, dass unser Vermögen zu empfinden und zu denken in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandtheile zu suchen sein sollte: dieses haben wir, ohne weder der Allmacht noch der Weisheit Gottes zu nahe zu treten, als unmöglich verworfen. Aber vielleicht ist dieses denkende Vermögen eine von den Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhängens u. s. w., die von der Lage und Bildung der Theile wesentlich unterschieden, und dennoch nirgend anders, als im Zusammengesetzten, anzutreffen sind? Ist dieses nicht der einzige Ueberrest des Zweifels, den wir bestreiten, mein werther Simmias? — Richtig!

Wir wollen also diesen Fall setzen, fuhr Sokrates fort, und an-

nehmen, unsere Seele sei eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. Wir haben gefunden, dass alle Wirksamkeiten des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandtheile fliefsen müssen: werden also, nach unserer Voraussetzung, die Bestandtheile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultirt? — Allerdings! — Aber die Kräfte dieser Bestandtheile, von welcher Natur und Beschaffenheit wollen wir sie annehmen? sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich sein? — Diese Frage begreife ich nicht recht, war Simmias Antwort. — Eine einzelne Silbe, sprach Sokrates, hat mit der ganzen Rede dieses gemein, dass sie vernehmlich ist; aber die ganze Rede hat einen Verstand, die Silbe keinen. Nicht? — Richtig! — Indem also jede Silbe nur ein zwar vernehmliches, aber verstandleeres Gefühl erregt, so entspringt aus ihrem Inbegriffe dennoch ein verständiger Sinn, der auf unsere Seele wirkt. Hier entspringt die Wirksamkeit des Ganzen aus den Kräften der Theile, die ihnen unähnlich sind. — Dieses lässt sich begreifen. — In Ansehung der Harmonie, Ordnung und Schönheit haben wir ein gleiches wahrgenommen. Das Wohlgefallen, das sie in der Seele bewirken, entspringt aus den Eindrücken der Bestandtheile, deren jeder weder Wohlgefallen noch Missfallen erregen kann. — Gut! — Abermals ein Beispiel, dass die Thätigkeit des Ganzen aus Kräften der Bestandtheile, die ihnen unähnlich sind, entspringen könne. — Ich gebe es zu. — Ich weifs nicht, ob ich nicht vielleicht zu weit gehe, mein Freund! aber ich stelle mir vor, alle Thätigkeiten körperlicher Dinge können aus solchen Kräften des Urstoffs entspringen, die ihnen ganz unähnlich sind. Die Farbe z. B. kann vielleicht in solche Eindrücke aufgelöst werden, die nichts gefärbtes haben, und die Bewegung selbst entspringt vielleicht aus ursprünglichen Kräften, die nichts weniger als Bewegung sind. — Dieses würde einen Beweis erfordern, sprach Simmias. — Es ist aber für jetzt nicht nöthig, dass wir uns hierbei aufhalten, sprach jener; es ist genug, dass ich durch Beispiele erläutert, was ich unter den Worten verstehe: die Wirksamkeit eines Ganzen könne aus Kräften der Bestandtheile, die ihnen unähnlich sind, entspringen. Ist dieses nunmehr deutlich? — Vollkommen! — Nach unserer Voraussetzung also würden die Kräfte der Bestandtheile entweder selbst Vorstellungskräfte, und also der Kraft des Ganzen, die aus ihnen entspringen soll, ähnlich, oder von

einer ganz andern Beschaffenheit, und daher unähnlich sein. Giebt es ein drittes? — Unmöglich!

Antworte mir aber auch auf dieses, mein Lieber! Wenn aus einfachen Kräften eine von ihnen verschiedene Kraft im Zusammengesetzten entspringen soll, wo kann diese neuentstandene Kraft anzutreffen sein? Aufser dem denkenden Wesen sind die Kräfte des Ganzen nichts anderes, als die einzelnen Kräfte der einfachen Bestandtheile, wie sie sich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern und einschränken. Nun kann durch Wirkung und Gegenwirkung keine Kraft entspringen, die diesen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich sei. Wenn wir also etwas unähnliches im Ganzen erhalten wollen, so müssen wir abermals unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellt, als es dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde. Ein Beispiel hiervon sieht man, aufser der Harmonie, auch an den Farben. Bringt zwei verschiedene Farben in einen so kleinen Raum zusammen, dass sie das Auge nicht unterscheiden kann: so werden sie aufser uns noch immer getrennt, und eine jede für sich bleiben; aber unsere Empfindung wird sich gleichwohl aus denselben eine dritte zusammensetzen, die mit jenen nichts gemein hat. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit dem Geschmacke, und, wo ich nicht irre, mit allen unsern Fühlungen und Empfindungen überhaupt. Sie können durch die Zusammensetzung und Verbindung zwar an und für sich nicht anders werden, als sie einzeln sind, wohl aber dem denkenden Wesen, das sie nicht deutlich auseinandersetzen kann, anders scheinen, als sie ohne Verbindung scheinen würden. — Dieses kann zugegeben werden, sprach Simmias. — Kann also das denkende Wesen seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind? — Unmöglich! da wir vorhin gesehen, dass das Vermögen zu denken in keinem Ganzen, das aus vielen besteht, seinen Ursprung haben könne. — Ganz recht! erwiederte Sokrates: das Zusammennehmen der einfachen Kräfte, aus welchen eine unähnliche Kraft des Zusammengesetzten entspringen soll, setzt ein denkendes Wesen zum voraus, dem sie in Verbindung anders scheinen, als sie sind; daher kann aus diesem Zusammennehmen, aus dieser Verbindung, unmöglich das denkende Wesen entspringen. Wenn also das Empfinden und Denken, mit einem Worte das Vorstellen, eine Kraft des Zusammengesetzten sein soll:

müssen die Kräfte der Bestandtheile nicht der Kraft des Ganzen ähnlich und folglich gleichfalls Vorstellungskräfte sein? — Wie wäre es anders möglich, nachdem es kein drittes geben kann? — Und die Theile dieser Bestandtheile, so weit nur immer die Theilbarkeit reichen kann, müssen diese nicht auch dergleichen Vorstellungsthätigkeiten haben? — Unstreitig! da jeder Bestandtheil wieder ein Ganzes ist, das aus kleinern Theilen besteht, und unsere Vernunftschlüsse so lange fortgesetzt werden können, bis wir auf Grundtheile kommen, die einfach sind und nicht aus vielen bestehen. — Sage mir, mein lieber Simmias! finden wir nicht in unserer Seele eine fast unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen, Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen? — Allerdings! — Wo wären diese in den Theilen anzutreffen? Entweder zerstreut, einige in diesem, andere in jenem, ohne jemals wiederholt zu werden, oder es giebt wenigstens ein einziges unter ihnen, das alle diese Erkenntnisse, Begierden und Abneigungen, so viel ihrer in unserer Seele anzutreffen, vereinigt und in sich fasst? — Nothwendig eins von beiden, gab Simmias zur Antwort, und wie mich dünkt, dürfte der erste Fall unmöglich sein: denn alle Vorstellungen und Neigungen unsers Geistes sind so innerlich verknüpft und vereinigt, dass sie nothwendig auch irgendwo unzertrennt zugegen sein müssen. — Du eilst mir mit starken Schritten entgegen, mein lieber Simmias! Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblicke gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen vertheilt und nicht irgenwo zusammen in ihrer genauesten Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereinigt, und diese Substanz, wird sie aus Theilen zusammengesetzt sein können? — Unmöglich! sonst brauchen wir wieder ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten, damit aus den Theilen ein Ganzes werde, und wir kommen wiederum dahin, wo wir ausgegangen sind. — Sie wird also einfach sein? — Nothwendig! — Auch unausgedehnt? denn das Ausgedehnte ist theilbar, und das Theilbare nicht einfach. — Richtig! — Es giebt also in unserm Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt. Was hindert uns, diese Substanz Seele

zu nennen? — Es ist gleichviel, vortrefflicher Freund! erwiederte Simmias, welchen Namen wir ihr geben; genug, dass mein Einwurf bei ihr nicht statt findet, und alle deine Vernunftschlüsse, die du für die Unvergänglichkeit des denkenden Wesens vorgebracht, nunmehr unumstöfslich sind.

Lasst uns noch dieses in Erwägung ziehen, versetzte jener: Wenn viele dergleichen Substanzen in einem menschlichen Körper zusammen wären, ja wenn wir alle Grundelemente unsers Körpers für Substanzen von dieser Natur halten wollten, würden meine Vernunftgründe für die Unvergänglichkeit dadurch etwas von ihrer Bündigkeit verlieren? oder würde uns eine solche Voraussetzung nicht vielmehr nöthigen, statt eines unvergänglichen Geistes viele zu gestatten, und also mehr einzuräumen, als wir zu unserm Vorhaben verlangten? Denn eine jede von diesen Substanzen würde, wie wir vorhin gesehen, den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden, den ganzen Menschen in sich fassen, und also, was den Umfang der Erkenntniss betrifft, würde ihre Kraft nicht eingeschränkter sein können, als die Kraft des Ganzen. — Unmöglich eingeschränkter. — Und wie an Deutlichkeit, Wahrheit, Gewissheit und Leben der Erkenntniss? Setze viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe neben einander, wird dadurch ein aufgeklärter, vollständiger und bestimmter Begriff hervorgebracht? — Es scheint nicht. — Wo nicht ein Geist hinzukommt, der sie vergleicht, und durch nachdenken und überlegen sich eine vollkommenere Erkenntniss aus denselben selbst bildet: so hören sie in Ewigkeit nicht auf, viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe zu sein. — Richtig! — Die Bestandtheile der denkenden Materie würden also Vorstellungen haben müssen, die eben so deutlich, eben so wahr, eben so vollkommen sind, als die Vorstellungen des Ganzen; denn aus weniger deutlichen, weniger wahren u. s. w., lässt sich keine Erkenntniss durch zusammensetzen herausbringen, die einen gröfsern Grad von diesen Vollkommenheiten haben sollte. — Dieses ist nicht zu leugnen. — Heifst aber dieses nicht, statt eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Noth eine unzählige Menge derselben annehmen? — Freilich! — Und diese Menge der denkenden Substanzen selbst wird sich wahrscheinlicher weise an Vollkommenheit einander nicht gleich sein; denn dergleichen unnütze Verviel-

fältigungen finden in diesem wohlgeordneten Weltall nicht statt. — Die allerhöchste Vollkommenheit ihres Schöpfers, antwortete Simmias, lässt uns dieses mit Zuverlässigkeit schliefsen. — Also wird eine unter den denkenden Substanzen, die wir in den menschlichen Körper gesetzt, die vollkommenste unter ihnen sein, und folglich die deutlichsten und aufgeklärtesten Begriffe haben. Nicht? — Nothwendiger weise! — Diese einfache Substanz, die unausgedehnt ist, Vorstellungsvermögen besitzt, die vollkommenste unter den denkenden Substanzen ist, die in mir wohnen, und alle Begriffe, deren ich mir bewusst bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit, Gewissheit u. s. w. in sich fasst, ist dieses nicht meine Seele? — Nichts anderes, mein theurer Sokrates!

Mein lieber Simmias! nunmehr ist es Zeit, einen Blick hinter uns auf den Weg zu werfen, den wir zurück gelegt. Wir haben voraus gesetzt, das Denkvermögen sei eine Eigenschaft des Zusammengesetzten, und, wie wunderbar! aus dieser Voraussetzung selbst bringen wir, durch eine Reihe von Vernunftschlüssen, den schnurstracks entgegengesetzten Satz heraus, dass nämlich das Empfinden und Denken nothwendig Eigenschaften des Einfachen und Nichtzusammengesetzten sein müssten: ist dieses nicht ein hinlänglicher Beweis, dass jene Voraussetzung unmöglich, sich selbst widersprechend, und also zu verwerfen sei? — Niemand kann dieses in Zweifel ziehen. — Ausdehnung und Bewegung, fuhr Sokrates fort, in diese Grundbegriffe lässt sich, wie wir gesehen, alles auflösen, was dem Zusammengesetzten zukommen kann; die Ausdehnung ist der Stoff, und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entspringen. Beide zeigen sich in der Zusammensetzung unter tausend mannigfaltigen Gestalten, und stellen in der körperlichen Natur die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar, vom kleinsten Sonnenstäublein bis zu jener Herrlichkeit der himmlischen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten werden. Alle kommen darin überein, dass ihr Stoff Ausdehnung, und ihre Wirksamkeit Bewegung ist. Aber wahrnehmen, vergleichen, schliefsen, begehren, wollen, Lust und Unlust empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Bestandheit, einen andern Grundstoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundwesen muss hier vieles vorgestellt, das Aufsereinanderseiende zusammen begriffen, das Mannigfaltige gegen einander gehalten, und das Verschiedene in Vergleichung gebracht

werden. Was in dem weiten Raume der Körperwelt zerstreut ist, drängt sich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einem Punkte zusammen, und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblicke mit dem, was noch werden soll, in Vergleichung gebracht. Hier erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit, sondern ein innerlich wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählt, und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben. Lust und Unlust, Begierden und Verabscheuungen, Hoffnung und Furcht, Glückseligkeit und Elend, sind keine Ortsveränderungen kleiner Erdstäublein. Bescheidenheit, Menschenliebe, Wohlwollen, das Entzücken der Freundschaft und das hohe Gefühl der Gottesfurcht sind etwas mehr, als die Wallungen des Geblüts und das Schlagen der Pulsadern, von welchen sie begleitet zu werden pflegen. Dinge von so verschiedener Art, mein lieber Simmias! von so verschiedenen Eigenschaften können, ohne die äufserste Unachtsamkeit, nicht mit einander verwechselt werden. — Ich bin völlig befriedigt, war Simmias Antwort.

Noch eine kleine Anmerkung, versetzte jener, bevor ich mich zu dir mein Cebes! wende. Das erste, was wir von dem Körper und seinen Eigenschaften wissen, ist es etwas mehr, als die Art und Weise, wie er sich unsern Sinnen darstellt? — Etwas deutlicher, mein lieber Sokrates! — Ausdehnung und Bewegung sind Vorstellungen des denkenden Wesens von dem, was aufser ihm wirklich ist. Nicht? — Zugegeben! — Wir mögen die zuverlässigsten Gründe haben, versichert zu sein, dass die Dinge aufser uns nicht anders sind, als sie uns ohne Hinderniss erscheinen; geht aber nicht diesem ungeachtet allezeit die Vorstellung selbst voran, und die Versicherung, dass ihr Gegenstand wirklich ist, folgt nachher? — Wie ist es anders möglich, versetzte Simmias, da wir vom Dasein der Dinge aufser uns nicht anders, als durch ihre Eindrücke, benachrichtigt werden können? — In der Reihe unserer Erkenntniss geht also allezeit das denkende Wesen voran, und das ausgedehnte Wesen folgt; wir erfahren zuerst, dass Begriffe, und folglich ein begreifendes Wesen, wirklich seien, und von ihnen schliefsen wir auf das wirkliche Dasein des Körpers und seine Eigenschaften. Wir können uns von dieser Wahrheit auch dadurch überzeugen, weil der

Körper, wie wir vorhin gesehen, ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst, ohne zusammenhalten des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen, keine Bewegung sein würde. Wir mögen die Sache also betrachten von welcher Seite wir wollen, so stöfst uns allezeit die Seele mit ihren Verrichtungen zuerst auf, und sodann folgt der Körper mit seinen Veränderungen. Das Begreifende geht allezeit vor dem bloſs Begreiflichen her. — Dieser Begriff scheint fruchtbar, meine Freunde! sprach Cebes. — Wir können die ganze Kette von Wesen, fuhr Sokrates fort, vom Unendlichen an bis auf das kleinste Stäublein, in drei Glieder eintheilen. Das erste Glied begreift, kann aber von andern nicht begriffen werden; dieses ist der Einzige, dessen Vollkommenheit alle endlichen Begriffe übersteigt. Die erschaffenen Geister und Seelen machen das zweite Glied; diese begreifen und können von andern begriffen werden. Die Körperwelt ist das letzte Glied, die nur von andern begriffen werden, aber nicht begreifen kann. Die Gegenstände dieses letzten Gliedes sind, sowohl in der Reihe unserer Erkenntniss, als im Dasein selbst, auſser uns, allezeit die hintersten in der Ordnung, indem sie allezeit die Wirklichkeit eines begreifenden Wesens voraussetzen; wollen wir dieses einräumen? — Wir können nicht anders, sprach Simmias, nachdem das vorige alles hat zugegeben werden müssen. — Und gleichwohl, fuhr Sokrates fort, nimmt die Meinung der Menschen mehrentheils den Rückweg von dieser Ordnung. Das erste, davon wir versichert zu sein glauben, ist der Körper und seine Veränderungen; diese bemeistern sich so sehr aller unserer Sinne, dass wir eine Zeit lang das materielle Dasein für das einzige, und alles übrige für Eigenschaften desselben halten. — Mich freut es, sprach Simmias, dass du selbst, wie du nicht undeutlich zu verstehen giebst, diesen verkehrten Weg gegangen bist. — Allerdings, mein Lieber! versetzte Sokrates. Die ersten Meinungen aller Sterblichen sind sich einander ähnlich. Dieses ist die Rhede, von welcher sie insgesammt ihre Fahrt antreten. Sie irren, die Wahrheit suchend, auf dem Meere der Meinungen auf und nieder, bis ihnen Vernunft und Nachdenken, die Kinder Jupiters, in die Segel leuchten, und eine glückliche Anlandung verkündigen. Vernunft und Nachdenken führen unsern Geist von den sinnlichen Eindrücken der Körperwelt zurück in seine Heimath, in das Reich der denkenden Wesen, vorerst zu seines gleichen, zu erschaffenen Wesen,

die, ihrer Endlichkeit halber, auch von andern gedacht und deutlich begriffen werden können. Von diesen erheben sie ihn zu jener Urquelle des Denkenden und Gedenkbaren, zu jenem alles begreifenden, aber allen unbegreiflichen Wesen, von dem wir, zu unserm Troste, so viel wissen, dass alles, was in der Körperwelt und in der Geisterwelt gut, schön und vollkommen ist, von ihm seine Wirklichkeit hat, und durch seine Allmacht erhalten wird. Mehr braucht es nicht zu unserer Beruhigung, zu unserer Glückseligkeit in diesem und in jenem Leben, als von dieser Wahrheit überzeugt, gerührt, und in dem Innersten unsers Herzens ganz durchdrungen zu sein.

Drittes Gespräch.

Nach einigem Stillschweigen wendete sich Sokrates zum Cebes, und sprach: Mein lieber Cebes! seitdem du von dem Wesen der Unsterblichen richtigere Begriffe erlangt hast, was dünkt dich von den Fabellehrern, die öfters einen Gott auf die Verdienste eines Sterblichen neidisch, und wider denselben blofs aus Missgunst feindlich gesinnt sein lassen? — Du weifst es, Sokrates! was wir von dergleichen Lehrern und ihren Erdichtungen zu halten gelernt haben. — Hass und Neid, diese niederträchtigen Leidenschaften, die die menschliche Natur so sehr entehren, müssen der göttlichen Heiligkeit schnurstracks widersprechen. — Ich bin hiervon überzeugt. — Du glaubst also nunmehr zuverlässig und ohne die geringste Bedenklichkeit, dass du, wir, und alle unsere Nebenmenschen, von jenem allerheiligsten Wesen, das uns hervorgebracht, nicht beneidet, nicht gehasst, nicht verfolgt, sondern auf das zärtlichste geliebt werden? — Richtig! — In dieser festen Ueberzeugung kann dich niemals die mindeste Furcht anwandeln, dass der Allerhöchste dich zu ewiger Qual berufen, und, du seiest schuldig oder unschuldig, unaufhörlich würde elend sein lassen? — Niemals, niemals! rief Apollodorus, an den die Frage doch gar nicht gerichtet gewesen, und Cebes begnügte sich einzustimmen. — Wir wollen diesen Satz, fuhr Sokrates fort, dass uns Gott nicht zum ewigen Elende bestimmt, zum Mafsstabe für

die Gewissheit unserer Erkenntniss annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein von dem Willen des Allerhöchsten abhängen. Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge lässt sich in diesem Falle nichts mit Gewissheit schliefsen: denn aus diesen folgen nur diejenigen Sätze, die an und für sich unveränderlich sind, und also von der Erkenntniss des Allerhöchsten, nicht von seinem Gutfinden, abhängen. Zu den göttlichen Vollkommenheiten müssen wir uns in dergleichen Untersuchungen wenden, und zu erforschen suchen, was mit denselben übereinstimmt, und was ihnen widerspricht. Wovon wir überzeugt sind, dass es denselben nicht gemäfs sei, das können wir verwerfen, und für so unmöglich halten, als wenn es mit der Natur und dem Wesen des untersuchten Dinges selbst stritte. Eine ähnliche Frage ist die, mein Cebes! die wir auf Veranlassung deines Einwurfs nunmehr zu untersuchen haben. Du räumst es ein, mein Freund! dass die Seele ein einfaches Wesen sei, das ohne den Körper seine eigene Bestandheit hat. Nicht? — Richtig! — Du giebst ferner zu, dass sie unvergänglich sei? — Hiervon bin ich überzeugt.

So weit, fuhr Sokrates fort, haben unsere Begriffe von der Natur der Ausdehnung und der Vorstellung geführt. Aber nunmehr entstehen Zweifel über das zukünftige Schicksal des menschlichen Geistes, das in so weit einzig und allein von dem Willen und von dem Gutfinden des Allerhöchsten abhängt. Wird er den Geist des Menschen in einem wachenden Zustande, des Gegenwärtigen und des Vergangenen wohl bewusst, in Ewigkeit fortdauern lassen? oder hat er denselben bestimmt, mit dem Hintritte seines Körpers in einen dem Schlafe ähnlichen Zustand zu versinken, und niemals zu erwachen? War es dieses nicht, was dir noch ungewiss schien? — Eben dieses, mein Sokrates! — Dass eine gänzliche Beraubung alles klaren Bewusstseins, aller Besinnung, wenigstens auf eine kurze Zeit, nicht unmöglich sei, lehret Schlaf, Ohnmacht, Schwindel, Entzücken, und tausend andere Erfahrungen. Zwar ist die Seele, in allen diesen Fällen, noch an ihren Körper gefesselt, und muss sich nach Beschaffenheit des Gehirns richten, das ihr in allen diesen Schwachheiten nichts als unmerkliche, leicht verlöschliche Züge darbeut. Hiervon ist kein Schluss auf den Zustand unserer Seele, nach ihrer Scheidung von dem Körper zu ziehen; weil alsdann die Gemeinschaft zwischen diesen verschiedenen Wesen aufgehoben wird, der Körper auf-

hört, das Werkzeug der Seele zu sein, und die Seele ganz andern Gesetzen folgen muss, als die ihr hienieden vorgeschrieben sind. Indessen ist es genug für unsere Ungewissheit, dass der Mangel des klaren Bewusstseins, wie etwa im Schlafe, der Natur eines Geistes nicht widerspricht; denn wenn dieses ist, so scheint unsere Furcht nicht ganz unbegründet. Aber wenn wir von diesem fürchterlichen Zweifel befreit zu sein wünschen, können wir etwas mehr verlangen, als die Vergewisserung, dass unsere Besorgniss den Absichten Gottes zuwider laufe, und von demselben eben so wenig, als das ewige Elend seiner Geschöpfe, hat beliebt werden können? — Freilich, war Cebes Antwort, wenn wir nicht eine Ueberzeugung verlangen, die der Natur der untersuchten Sache zuwider läuft. Als ich dir meine Zweifel vorbrachte, mein theurer Freund! habe ich selbst einige aus den Absichten des Schöpfers entlehnte Gründe angezeigt, die dein Lehrgebäude höchst wahrscheinlich machen; ich wünsche sie aber aus deinem Munde zu empfangen, und meine Freunde wünschen es mit mir.

Ich versuche es, sprach Sokrates, ob ich euch Genüge leisten kann. Antworte mir, mein Cebes! wenn du befürchtest, mit dem Tode auf ewig alles wachende Bewusstsein deiner selbst zu verlieren, besorgtest du etwa, dass dieses Schicksal dem gesammten menschlichen Geschlechte, oder nur einem Theile desselben bevorstehe? Werden wir alle von dem Tode hingerafft, und, in der Sprache der Dichter zu reden, von ihm in die Arme seines ältern Bruders, des ewigen Schlafes, getragen? oder sind einige von den Erdbewohnern bestimmt, von jener himmlischen Aurora zur Unsterblichkeit aufgeweckt zu werden? Sobald wir einräumen, dass einem Theile des menschlichen Geschlechts die wahre Unsterblichkeit beschieden ist: so zweifelt Cebes wohl nicht einen Augenblick, dass diese Seligkeit den Gerechten, den Freunden der Götter und Menschen, vorbehalten sei? — Nein, mein Sokrates! die Götter theilen den ewigen Tod gewiss so ungerecht nicht aus, als die Athenienser den zeitlichen. Ich bin überdem der Meinung, dass in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Wesen auch ähnliche Bestimmungen haben, und mithin dem gesammten menschlichen Geschlechte nach diesem Leben ein ähnliches Schicksal bevorstehen müsse. Entweder sie erwachen alle zu einem neuen Bewusstsein, und alsdann können Anytus und Melitus selbst wohl nicht zweifeln, dass der unterdrückten Unschuld ein besseres Schicksal

warte, als ihrer Verfolger; oder sie endigen alle mit diesem Leben ihre Bestimmung, und kehren in den Zustand zurück, aus welchem sie bei der Geburt gezogen worden; ihre Rollen reichen nicht weiter, als auf die Bühne dieses Lebens: am Ende treten die Schauspieler ab und werden wieder das, was sie in dem gemeinen Leben sonst gewesen. Ich entsehe mich, mein theuer Freund! diese Gedanken weiter zu verfolgen, denn ich merke, dass sie mich auf offenbare Ungereimtheiten führen. — Das thut nichts, Cebes! antwortete jener: wir müssen auch für die sorgen, welche nicht so leicht bei einer ungereimten Folge schamroth werden. Aehnliche Wesen, hast du behauptet, mein Werther! müssten in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Bestimmungen haben? — Ja! — Alle erschaffenen Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich? — Allerdings! — Wenn auch dieses richtiger, wahrer, vollkommener denkt, mehr Gegenstände umfassen kann, als jenes: so giebt es doch keine Grenzlinie, die sie in verschiedene Classen trennt, sondern sie erheben sich in unmerklichen Stufen über einander, und machen ein einziges Geschlecht aus. Nicht? — Dieses muss zugegeben werden. — Und wenn es über uns noch höhere Geister giebt, die sich einander an unmerklichen Graden der Vollkommenheit übertreffen, und dem unendlichen Geiste allmählich nähern, gehören sie nicht alle, so viel ihrer erschaffen sind, zu einem einzigen Geschlechte? — Richtig! — Wie ihre Eigenschaften nicht wesentlich unterschieden sind, sondern nur dem Grade nach, wie in einer stätigen Reihe, sich allmählich erheben: so müssen auch ihre Bestimmungen sich im wesentlichen ähnlich, nur in unmerklichen Graden von einander unterschieden sein. Denn in dem grofsen Plane der Schöpfung ist alles nach den Regeln der allervollkommensten Harmonie angeordnet; daher auch die Bestimmungen der Wesen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenschaften auf das genaueste übereinstimmen müssen. Können wir dieses wohl in Zweifel ziehen? — Im geringsten nicht!

O! meine Freunde! die Frage, die wir hier untersuchen, fängt an, in dem göttlichen Entwurfe des grofsen Weltalls von unendlicher Wichtigkeit zu werden. Nicht das menschliche Geschlecht allein, die Entscheidung geht das gesammte Reich der denkenden Wesen an. Sind sie zur wahren Unsterblichkeit, zur ewigen Fortdauer ihres Bewusstseins und deutlichen Selbstgefühls bestimmt, oder hören diese Wohlthaten des

Schöpfers nach einem kurzen Genusse wieder auf, und machen einer ewigen Vergessenheit Platz? In dem Rathschlusse des Allerhöchsten muss, wie wir gesehen, die Frage in dieser Allgemeinheit entschieden worden sein: werden wir nicht bei unserer Untersuchung sie auch in diesem allgemeinen Lichte zu betrachten haben? — Wie es scheint. — Aber je allgemeiner der Gegenstand wird, fuhr Sokrates fort, desto ungereimter wird unsere Besorgniss. Alle endlichen Geister haben anerschaffene Fähigkeiten, die sie durch Uebung entwickeln und vollkommener machen. Der Mensch bearbeitet sein angeborenes Vermögen zu empfinden und zu denken mit einer erstaunenswerthen Geschwindigkeit. Mit jeder Empfindung strömt ihm eine Menge von Erkenntnissen zu, die der menschlichen Zunge unaussprechlich sind; und wenn er die Empfindungen gegen einander hält, wenn er vergleicht, urtheilt, schliefst, wählt, verwirft, so vervielfältigt er diese Menge ins unendliche. Zu gleicher Zeit entfaltet eine unaufhörliche Geschäftigkeit die ihm angeborenen Fähigkeiten des Geistes, und bildet in ihm Witz, Verstand, Vernunft, Erfindungskraft, Empfindung des Schönen und Guten, Grofsmuth, Menschenliebe, Geselligkeit, und wie die Vollkommenheiten alle heifsen, die noch kein Sterblicher auf Erden hat unterlassen können zu erwerben. Lass es sein, dass wir manche Menschen dumm, thöricht, gefühllos, niederträchtig und grausam schelten: vergleichsweise können diese Benennungen zuweilen Grund haben, aber noch hat kein Dummkopf gelebt, der nicht einige Merkmale des Verstandes von sich gegeben, und noch kein Tyrann, in dessen Busen nicht noch ein Funken von Menschenliebe geglimmt hätte. Wir erwerben alle dieselben Vollkommenheiten, und der Unterschied besteht nur in dem mehr und weniger; wir erwerben sie alle, sage ich, meine Freunde! denn auch dem Gottlosesten ist es nie gelungen, seiner Bestimmung schnurstracks zuwider zu handeln. Er streube, er widersetze sich mit der gröfsten Hartnäckigkeit: so wird sein Widerstreben selbst einen angeborenen Trieb zum Grunde haben, der ursprünglich gut, und blofs durch unrechte Anwendung verdorben sein wird. Diese fehlerhafte Anwendung macht den Menschen unvollkommen und elend; allein die Ausübung des ursprünglich guten Triebes befördert gleichwohl, wider seinen Dank und Willen, den Endzweck seines Daseins. Auf solche Weise meine Freunde! hat noch kein Mensch in dem wohlthätigen Umgange mit seinen Nebenmenschen gelebt, der nicht den Erd-

boden vollkommener verlassen, als er ihn betreten hat. Mit der gesammten Reihe der denkenden Wesen hat es die nämliche Beschaffenheit: so lange sie mit Selbstgefühl empfinden, denken, wollen, begehren, verabscheuen, so bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus; je länger sie geschäftig sind, desto wirksamer werden ihre Kräfte, desto fertiger, schneller, unaufhaltsamer werden ihre Wirkungen, desto fähiger werden sie, in der Behausung des wahren Schönen und Vollkommenen ihre Seligkeit zu finden. Und wie? meine Freunde! alle diese erworbenen, göttlichen Vollkommenheiten fahren dahin, wie leichter Schaum auf dem Wasser, wie ein Pfeil durch die Luft fliegt, und lassen keine Spuren hinter sich, dass sie jemals da gewesen sind? Das kleinste Sonnenstäublein kann in der Natur der Dinge, ohne wunderthätige Vernichtung, nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten sollen auf ewig verschwinden? sollen in Absicht auf die Wesen, von welchen sie besessen worden, ohne Folgen, ohne Nutzen, so anzusehen sein, als wenn sie niemals ihnen zugehört hätten? Was für Begriffe von dem Plane der Schöpfung setzt diese Meinung voraus! In diesem allerweisesten Plane ist das Gute von unendlichem Nutzen, jede Vollkommenheit von unaufhörlichen Folgen; doch nur die Vollkommenheit der einfachen, sich selbst fühlenden Wesen, denen im eigentlichen Verstande eine wirkliche Vollkommenheit zugeschrieben werden kann; diejenige hingegen, welche wir in zusammengesetzten Dingen wahrnehmen, ist vergänglich und wandelbar, wie die Dinge selbst, denen sie zukommt.

Um dieses deutlicher zu machen, meine Freunde! müssen wir den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten abermals in Erwägung ziehen. Ohne Beziehung auf das Einfache, auf denkende Wesen, haben wir gesehen, kann den Zusammengesetzten weder Schönheit, Ordnung, Uebereinstimmung, noch Vollkommenheit zugeschrieben, ja sie können, ohne diese Beziehung, nicht einmal zusammengenommen werden, um Ganze auszumachen. Auch sind sie in dem grofsen Entwurfe dieses Weltalls nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht worden: denn sie sind leblos und ihres Daseins unbewusst, auch an und für sich keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ihres Daseins ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Theile der Schöpfung zu suchen: das Leblose dient dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen, und gewährt ihm nicht nur sinnliches Gefühl von mannig-

faltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmafs, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit, oder wenigstens den Stoff zu allen diesen Begriffen, die sich das denkende Wesen hernach, vermöge seiner innern Thätigkeit, selbst bildet. Im Zusammengesetzten finden wir nichts für sich bestehendes, nichts das fortdauere, und von einiger Beständigkeit sei, so dass man in dem zweiten Augenblicke sagen könnte, es sei noch das vorige. Indem ich euch hier ansehe, meine Freunde! so ist nicht nur das Licht der Sonne, das von eurem Antlitze wiederstrahlt, in einem beständigem Strome, sondern eure Leiber haben unterdessen in ihrer innern Bildung und Zusammenfügung unendliche Veränderungen erlitten: alle Theile derselben haben aufgehört die vorigen zu sein, sie sind in stetem Wechsel und Flusse von Veränderungen, der sie unablässig mit sich fortreifst. Wie die glückseligen Weisen der vorigen Zeiten schon bemerkt, dass die körperlichen Dinge nicht sind, sondern entstehen und vergehen: nichts ist in denselben von Dauer und Bestandheit, sondern alles folgt einem unaufhaltsamen Strome von Bewegungen, wodurch die zusammengesetzten Dinge ohne Unterlass erzeugt und aufgelöst werden. Dieses hat auch Homer darunter verstanden, wenn er den Ocean den Vater, und die Thetis die Mutter aller Dinge nennt: er hat damit anzeigen wollen, dass alle Dinge in der sichtbaren Welt durch den steten Wechsel entstehen, und, wie in einem fortströmenden Weltmeere, nicht einen Augenblick an der vorigen Stelle bleiben.

Ist nun das Zusammengesetzte an sich selbst keines Fortdauerns fähig, wie viel weniger wird es seine Vollkommenheit sein, die ihm, wie wir gesehen, niemals an und für sich selbst, sondern nur in Beziehung auf das Empfindende und Denkende in der Schöpfung, zugeschrieben werden kann? Daher sehen wir in der leblosen Schöpfung das Schöne verwelken und aufblühen, das Vollkommene verderben und in einer Gestalt wieder zum Vorschein kommen, scheinbare Unordnung und Regelmäfsigkeit, Harmonie und Missstimmung, Angenehmes und Widriges, Gutes und Böses in unendlicher Mannigfaltigkeit mit einander abwechseln, so wie es Gebrauch, Nutzen, Bequemlichkeit, Lust und Glückseligkeit der lebendigen Dinge erfordert, um derentwillen jene hervorgebracht worden.

Der lebendige Theil der Schöpfung enthält zwei Classen, sinnlichempfindende und denkende Naturen. Beide haben dieses gemein, dass sie von fortdauerndem Wesen sind, eine innere für sich bestehende Voll-

kommenheit besitzen und genieſsen können. Wir finden bei allen Thieren, die diesen Erdboden bedecken, dass ihre Empfindungen, ihre Kenntnisse, ihre Begierden, ihre eingepflanzten Naturtriebe auf das wunderbarste mit ihren Bedürfnissen übereinstimmen, und insgesammt auf ihre Erhaltung, Bequemlichkeit und Fortpflanzung, auch zum Theil auf das Wohlsein ihrer Nachkommen abzielen. Diese Harmonie wohnt ihnen innerlich bei, denn alle diese Fühlungen und Naturtriebe sind Beschaffenheiten des einfachen unkörperlichen Wesens, das sich in ihnen seiner selbst und anderer Dinge bewusst ist: daher besitzen sie eine wahre Vollkommenheit, die nicht erst in Beziehung auf andere aufser ihnen so genannt werden darf, sondern ihre Bestandheit und ihr fortdauerndes für sich hat. Sind die leblosen Dinge zum Theil ihretwegen da, damit sie Unterhaltung, Lust und Bequemlichkeit finden sollen: so sind sie ihrerseits auch fähig, diese Wohlthaten zu genieſsen, Lust und Unlust, Angenehmes und Widriges, Verlangen und Abscheu, Wohlsein und Unglückseligkeit zu fühlen, und dadurch innerlich vollkommen oder unvollkommen zu werden. Sind die leblosen Dinge die Mittel gewesen, deren sich der allerweiseste Schöpfer bedient: so gehören die Thiere schon mit zu seinen Absichten; denn um ihretwillen ist ein Theil des Leblosen hervorgebracht worden, und sie besitzen das Vermögen zu genieſsen, und dadurch in ihrer innern Natur übereinstimmend und vollkommen zu werden. Hingegen bemerken wir bei ihnen, so wie wir sie auf dem Erdboden vor uns sehen, keinen beständigen Fortgang zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit. Sie erhalten ohne Unterweisung, ohne Ueberlegung, ohne Uebung, ohne Vorsatz und Wissensbegierde, gleichsam unmittelbar aus der Hand des Allmächtigen, diejenigen Gaben, Fertigkeiten und Triebe, die zu ihrer Erhaltung und Fortpflanzung nöthig sind. Ein mehreres erwerben sie nicht, und wenn sie Jahrhunderte leben, oder sich unendlich vermehren und fortpflanzen. Sie können auch das erhaltene weder verbessern noch verschlimmern, auch keinem andern mittheilen, sondern üben es auf die ihnen eingepflanzte Weise aus, so lange es ihren Umständen zuträglich ist, und hernach scheinen sie es wohl selbst wieder zu vergessen. Durch menschlichen Unterricht können zwar einige Hausthiere etwas weniges erlernen, und zum Kriege oder zu geringen häuslichen Verrichtungen gewöhnt und gezogen werden: sie zeigen aber durch die Art und Weise, wie sie diesen Unterricht annehmen, zur Genüge,

dass ihr Leben hienieden nicht bestimmt sei, ein beständiger Fortgang zur Vollkommenheit zu sein, sondern dass ein gewisser Grad der Fähigkeit, den sie erreichen, auch ihr letztes Ziel sei, und dass sie von selbst nie weiter streben, nie höhere Dinge zu beginnen von innen angetrieben werden. Nun ist zwar dieses Stillstehen, diese dumme Zufriedenheit mit dem erreichten, ohne sich erheben und emporschwingen zu wollen, ein Zeichen, dass sie in dem grofsen Entwurfe der Schöpfung nicht das letzte Ziel gewesen, sondern als niedrige Absichten zugleich Mittel abgeben, und Dingen von würdigern und erhabenern Bestimmungen, in Erfüllung der Endabsichten Gottes, behilflich sein sollten. Allein die Quelle des Lebens und der Empfindungen in ihnen ist ein einfaches für sich bestehendes Wesen, das unter allen Abänderungen, die es in dem Laufe der Dinge erleidet, etwas beständiges und fortdauerndes hat; daher die Eigenschaften, die es einmal durch erlernen, oder als ein unmittelbares Geschenk von der Hand des Allgütigen erhalten, ihm eigenthümlich zukommen, durch natürliche Wege nie wieder gänzlich verschwinden, sondern von unaufhörlichen Folgen sein müssen. Da diese empfindliche Seele natürlicher weise nie aufhört zu sein, so hört sie auch nie auf, die Absichten Gottes in der Natur zu befördern, und sie wird mit jeder Dauer ihres Daseins immer tüchtiger und tüchtiger, ihres Urhebers grofsen Endzweck in Erfüllung bringen zu helfen. Dieses ist der unendlichen Weisheit gemäfs, mit welcher der Plan dieses Weltalls in dem Rathe der Götter ist entworfen worden. Alles ist in unaufhörlicher Arbeit und Bemühung, gewisse Absichten in diesem Plane zu erfüllen; einer jeden wahren Substanz ist eine unabsehbare Folge und Reihe von Verrichtungen vorgeschrieben, die sie nach und nach bewirken muss, und die wirkende Substanz wird allezeit durch die letzte Verrichtung tüchtiger, die nächstfolgende auszuführen. Nach diesen Grundsätzen ist das geistige Wesen, das die Thiere belebt, von unendlicher Dauer, und fährt auch in Ewigkeit fort, die Absichten Gottes in der Reihe und Stufenfolge zu erfüllen, die ihm in dem allgemeinen Plane angewiesen worden.

Ob diese thierischen, blofs sinnlich empfindenden Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen, und von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden, lässt sich mit keiner Gewissheit ausmachen, wiewohl ich sehr geneigt bin, es zu glauben.

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem grofsen Weltall, so wie insbesondere der Mensch auf diesem Erdboden, die vornehmste Stelle ein. Diesem Unterherrn der Schöpfung schmückt sich die Natur in ihrer jungfräulichen Schönheit. Ihm dient das Leblose, nicht nur zum Nutzen und zur Bequemlichkeit, nicht nur zur Nahrung, Kleidung, Wohnung, und zum sichern Aufenthalte, sondern vornehmlich zur Ergötzung und zum Unterrichte; und die erhabensten Sphären, die entferntesten Gestirne, die kaum mit dem Auge entdeckt werden können, müssen ihm in dieser Absicht nützlich sein. Wollt ihr seine Bestimmung hienieden wissen: so seht nur, was er hienieden verrichtet. Er bringt auf diesen Schauplatz weder Fertigkeit, noch Naturtrieb, noch angeborenes Geschick, weder Wehr noch Schutz mit, und erscheint bei seinem ersten Auftritte dürftiger und hilfloser, als das unvernünftige Thier. Aber die Bestrebung und die Fähigkeit, sich vollkommener zu machen, diese erhabensten Geschenke, deren eine erschaffene Natur fähig ist, ersetzen vielfältig den Abgang jener viehischen Triebe und Fertigkeiten, die keine Verbesserung, keinen höhern Grad der Vollkommenheit je annehmen können. Kaum genieſst er das Licht der Sonne, so arbeitet schon die gesammte Natur, ihn vollkommener zu machen: dieses schärft seine Sinne, Einbildungskraft und Erinnerungsvermögen; jenes übt seine edlern Erkenntnisskräfte, bearbeitet seinen Verstand, seine Vernunft, seinen Witz, seine Scharfsinnigkeit; das Schöne in der Natur bildet seinen Geschmack und verfeinert seine Empfindung; das Erhabene erregt seine Bewunderung, und erhebt seine Begriffe gleichsam über die Sphäre der Vergänglichkeit hinweg. Ordnung, Uebereinstimmung und Ebenmafs dienen ihm nicht nur zum vernünftigen Ergötzen, sondern beschäftigen seine Gemüthskräfte alle in gehöriger und ihrer Vollkommenheit zuträglicher Harmonie. Bald tritt er mit seines gleichen in Gesellschaft, um sich wechselsweise die Mittel zur Glückseligkeit zu erleichtern: und siehe! es zeigen und bilden sich an ihm in dieser Gesellschaft höhere Vollkommenheiten, die bisher wie in einer Knospe eingewickelt gewesen. Er erlangt Pflichten, Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, die ihn in die Classe moralischer Naturen erheben; es entstehen Begriffe von Gerechtigkeit, Billigkeit, Anständigkeit, Ehre, Ansehen, Nachruhm. Der eingeschränkte Trieb der Familienliebe wird in Liebe zum Vaterlande, zum ganzen menschlichen Geschlechte erweitert, und aus dem angeborenen

Keime des Mitleidens entsprossen Wohlwollen, Mildthätigkeit und Grofsmuth.

Nach und nach bringt der Umgang, die Geselligkeit, das Gespräch, die Aufmunterung alle sittlichen Tugenden zur Reife; sie entzünden das Herz zur Freundschaft, die Brust zur Tapferkeit, und den Geist zur Wahrheitsliebe; breiten einen Wetteifer von Dienst und Gegendienst, Liebe und Gegenliebe, eine Abwechselung von Ernst und Scherz, Tiefsinn und Munterkeit, über das menschliche Leben aus, die alle einsamen und ungeselligen Wollüste an Süfsigkeit übertreffen. Daher auch der Besitz aller Güter dieser Erde, der Genuss der feurigsten Wollüste uns nicht behagt, wenn wir sie in der Einsamkeit besitzen und genieſsen sollen, und die erhabensten und prächtigsten Gegenstände der Natur ergötzen das gesellige Thier, den Menschen, nicht so sehr, als ein Anblick von seinem Mitmenschen.

Erlangt nun dieses vernünftige Geschöpf erst wahre Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, o! welch' ein kühner Schritt zu einer höhern Vollkommenheit! Aus der Gemeinschaft mit dem Nebengeschöpfe tritt er in eine Gemeinschaft mit dem Schöpfer, erkennt das Verhältniss, in welchem er, das ganze menschliche Geschlecht, alles Lebendige und alles Leblose, mit diesem Urheber und Erhalter des Ganzen stehen; die grofse Ordnung von Ursachen und Wirkungen in der Natur wird ihm nunmehr auch zu einer Ordnung von Mitteln und Absichten. Was er bisher auf Erden genossen, ward ihm wie aus den Wolken zugeworfen; nunmehr zertheilen sich diese Wolken, und er sieht den freundlichen Geber, der ihm alle diese Wohlthaten hat zufliefsen lassen. Was er an Leib und an Gemüth für Eigenschaften, Gaben und Geschicklichkeiten besitzt, erkennt er als Geschenke dieses gütigen Vaters; alle Schönheit, alle Harmonie, alles Gute, alle Weisheit, Vorsicht, Mittel und Endzwecke, die er bisher in der sichtbaren und unsichtbaren Welt erkannt, betrachtet er als Gedanken des Allerweisesten, die er ihm in dem Buche der Schöpfung zu lesen gegeben, um ihn zur höhern Vollkommenheit zu erziehen. Diesem liebreichen Vater und Erzieher, diesem gnädigen Regenten der Welt, heiligt er zugleich alle Tugenden seines Herzens, und sie gewinnen in seinen Augen einen göttlichen Glanz, da er weifs, dass er durch sie, und durch sie allein, dem Allgütigen wohlgefallen kann. Die Tugend allein führt zur Glückseligkeit, und wir können dem Schöpfer

nicht anders wohlgefallen, als wenn wir nach unserer wahren Glückseligkeit streben. Welch eine Höhe hat der Mensch in dieser Verfassung auf Erden erreicht! Betrachtet ihn, meine Freunde! den wohlgesinnten Bürger im Staate Gottes, wie alle seine Gedanken, Wünsche, Neigungen und Leidenschaften unter sich harmoniren, wie sie alle zum wahren Wohlsein des Geschöpfes, und zur Verherrlichung des Schöpfers abzielen! O! wenn die Welt nur ein einziges Geschöpf von dieser Vollkommenheit aufzuweisen hätte, wollten wir anstehen, in diesem Nachahmer der Gottheit, in diesem Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens, den letzten Endzweck der Schöpfung zu suchen?

Zwar treffen alle Züge dieses Gemäldes nicht den Menschen überhaupt, sondern nur wenige edle, die eine Zierde des menschlichen Geschlechts sind; allein dieses mag allenfalls die Grenzlinie sein zwischen Menschen und höhern Geistern. Genug, dass sie alle zu derselben Classe gehören, und ihr Unterschied nur in dem mehr oder weniger besteht. Vom unwissendsten Menschen bis zum vollkommensten unter den erschaffenen Geistern, haben alle die der Weisheit Gottes so anständige, und ihren eigenen Kräften und Fähigkeiten so angemessene Bestimmung, sich und andere vollkommener zu machen. Dieser Pfad ist ihnen vorgezeichnet, und der verkehrteste Wille kann niemanden ganz davon abführen. Alles, was lebt und denkt, kann nicht unterlassen, seine Erkenntniss und seine Begehrungskräfte zu üben, auszubilden, in Fertigkeiten zu verwandeln, mithin mehr oder weniger, mit stärkern oder schwächern Schritten, sich der Vollkommenheit zu nähern. Und dieses Ziel? wann wird es erreicht? Wie es scheint, niemals so völlig, dass der Weg zu einem fernern Fortgange versperrt sein sollte: denn erschaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche sich nichts gedenken liefse. Je höher sie klimmen, desto mehr ungesehene Fernen entwölken sich ihren Augen, die ihre Schritte anspornen. Das Ziel dieses Bestrebens besteht, wie das Wesen der Zeit, in der Fortschreitung. Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmählich seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung besteht die Glückseligkeit der Geister; aber der Weg zu derselben ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurück gelegt werden. Daher kennt das Fortstreben in dem menschlichen Leben keine Grenzen. Eine jede menschliche Begierde zielt an und für sich selbst in die Unendlichkeit

hinaus. Unsere Wissensbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich, ja der niedrigste Geldgeiz quält und beunruhigt, ohne jemals eine völlige Befriedigung zu gestatten. Die Empfindung der Schönheit sucht das Unendliche; das Erhabene reizt uns bloſs durch das Unergründliche, das ihm anhängig; die Wollust ekelt uns, sobald sie die Grenzen der Sättigung berührt. Wo wir Schranken sehen, die nicht zu übersteigen sind, da fühlt sich unsere Einbildungskraft wie in Fesseln geschmiedet, und die Himmel selbst scheinen unser Dasein in gar zu enge Räume einzuschlieſsen: daher wir unserer Einbildungskraft so gern den freien Lauf lassen, und die Grenzen des Raums ins unendliche hinaussetzen. Dieses endlose Bestreben, das sein Ziel immer weiter hinausstreckt, ist dem Wesen, den Eigenschaften und der Bestimmung der Geister angemessen, und die wundervollen Werke des Unendlichen enthalten Stoff und Nahrung genug, dieses Bestreben in Ewigkeit zu unterhalten: jemehr wir in ihre Geheimnisse eindringen, desto weitere Aussichten thun sich unsern gierigen Blicken auf; je mehr wir ergründen, desto mehr finden wir zu erforschen; je mehr wir genieſsen, desto unerschöpflicher ist die Quelle.

Wir können also, fuhr Sokrates fort, mit gutem Grunde annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit, dieses Zunehmen, dieses Wachsthum an innerer Vortrefflichkeit, sei die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung. Wir können sagen, dieses unermessliche Weltgebäude sei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen, und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen. Dass diese nun sämmtlich mitten auf dem Wege stille stehen, nicht nur stille stehen, sondern auf einmal in den Abgrund zurück gestoſsen werden, und alle Früchte ihres Bemühens verlieren sollten, dieses kann das allerhöchte Wesen unmöglich beliebt, und in den Plan des Weltalls gebracht haben, der ihm vor allen wohlgefallen hat. Als einfache Wesen sind sie unvergänglich; als für sich bestehende Naturen sind auch ihre Vollkommenheiten fortdauernd und von unendlichen Folgen; als vernünftige Wesen streben sie nach einem unaufhörlichen Wachsthume und Fortgange in der Vollkommenheit: die Natur bietet ihnen zu diesem endlosen Fortgange hinlänglichen Stoff dar, und als letzter Endzweck der Schöpfung können sie keiner andern Absicht

nachgesetzt, und desswegen im Fortgange oder Besitze ihrer Vollkommenheiten vorsätzlich gestört werden. Ist es der Weisheit anständig, eine Welt desswegen hervorzubringen, damit die Geister, die sie hineingesetzt, ihre Wunder betrachten, und glückselig sein mögen, und einen Augenblick darauf diesen Geistern selbst die Fähigkeit zur Betrachtung und Glückseligkeit auf ewig zu entziehen? Ist es der Weisheit anständig, ein Schattenwerk der Glückseligkeit, das immer kommt und immer vergeht, zum letzten Ziele ihrer Wunderthaten zu machen? O nein! meine Freunde! Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben: es kann und wird befriedigt werden. Das Ziel der Schöpfung dauert so lange, als die Schöpfung; die Bewunderer göttlicher Vollkommenheiten so lange, als das Werk, in welchem diese Vollkommenheiten sichtbar sind. So wie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben unter seiner göttlichen Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin ins unendliche erstreckt. Irgendwo auf diesem Wege stille stehen, streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Güte oder Allmacht, hat so wenig, als das allerhöchste Elend unschuldiger Geschöpfe, von dem vollkommensten Wesen bei dem Entwurfe des Weltplans beliebt werden können.

Wie beklagenswerth ist das Schicksal eines Sterblichen, der sich durch unglückliche Sophistereien um die tröstliche Erwartung einer Zukunft gebracht hat! Er muss über seinen Zustand nicht nachdenken, und wie in einer Betäubung dahin leben, oder verzweifeln. Was ist der menschlichen Seele schrecklicher, als die Vernichtung? und was elender, als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen sieht, und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubt? Im Glücke schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtsein zwischen die wollüstigsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen, und vergiftet den Genuss des Lebens; und im Unglücke schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend versüßen kann, die Hoffnung einer bessern Zukunft. Ja der Begriff einer bevorstehenden Vernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, dass wir ihn

mit seinen nächsten Folgen nicht zusammenreimen können, und wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stofsen. Was ist dieses Leben mit allen seinen Mühseligkeiten, besonders wenn die angenehmen Augenblicke desselben von der Angst für eine unvermeidliche Vernichtung vergällt werden? Was ist eine Dauer von gestern und heute, die morgen nicht mehr sein wird? Eine höchst verächtliche Kleinigkeit, die uns die Mühe, Arbeit, Sorgen und Beschwerlichkeiten, mit welchen sie erhalten wird, sehr schlecht belohnt. Und gleichwohl ist dem, der nichts besseres zu hoffen hat, diese Kleinigkeit alles. Seiner Lehre zufolge, müsste ihm das gegenwärtige Dasein das höchste Gut sein, dem nichts in der Welt die Wage halten kann, müsste das schmerzlichste, das gequälteste Leben dem Tode, als der völligen Vernichtung seines Wesens, unendlich vorzuziehen sein; seine Liebe zum Leben müsste schlechterdings von nichts überwunden werden können. Welcher Beweggrund, welche Betrachtung würde mächtig genug sein, ihn in die geringste Lebensgefahr zu führen? Ehre und Nachruhm? Diese Schatten verschwinden, wenn von wirklichen Gütern die Rede ist, die mit ihnen in Vergleichung kommen sollen. Es betrifft das Wohl seiner Kinder, seiner Freunde, seines Vaterlandes? Und wenn es das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts wäre; ihm ist der armseligste Genuss weniger Augenblicke alles, was er sich zu getrösten hat, und daher von unendlicher Wichtigkeit: wie kann er sie in die Schanze schlagen? Was er wagt, ist mit dem, was er zu erhalten hofft, gar nicht in Vergleichung zu bringen, denn das Leben ist, nach den Gedanken dieser Sophisten, in Vergleichung mit allen andern Gütern, unendlich grofs.

Hat es aber keine Heldengeister gegeben, die, ohne von ihrer Unsterblichkeit überführt zu sein, für die Rechte der Menschlichkeit, Freiheit, Tugend und Wahrheit ihr Leben hingegeben? O ja! und auch solche, die es um weit minder löblicher Ursachen willen auf das Spiel gesetzt. Aber gewiss hat sie das Herz, und nicht der Verstand dahin gebracht. Sie haben, ohne es zu wissen, durch diese That ihre eigenen Grundsätze verleugnet. Wer ein künftiges Leben hofft, und das Ziel seines Daseins in die Fortschreitung zur Vollkommenheit setzt, der kann zu sich selber sagen: Siehe! du bist hierher gesandt worden, durch Beförderung des Guten dich selbst vollkommener zu machen, du darfst also das Gute,

wenn es nicht anders erhalten werden kann, selbst auf Unkosten deines Lebens befördern. Droht die Tyrannei deinem Vaterlande den Untergang, ist die Gerechtigkeit in Gefahr unterdrückt, die Tugend gekränkt, und Religion und Wahrheit verfolgt zu werden: so mache von deinem Leben den Gebrauch, zu welchem es dir verliehen worden, stirb, um dem menschlichen Geschlechte diese theuern Mittel zur Glückseligkeit zu erhalten! Das Verdienst, mit so vieler Selbstverleugnung das Gute befördert zu haben, giebt deinem Wesen einen unaussprechlichen Werth, der zugleich von unendlicher Dauer sein wird. Sobald mir der Tod das gewährt, was das Leben nicht gewähren kann, so ist es meine Pflicht, mein Beruf, meiner Bestimmung gemäfs zu sterben. Nur alsdann lässt sich der Werth dieses Lebens angeben, und mit andern Gütern in Vergleichung bringen, wenn wir es als ein Mittel zur Glückseligkeit betrachten. So bald wir aber mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf ein bloſses Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut, wonach wir streben können, das um seiner selbst willen gesucht, geliebt und verlangt wird, und kein Gut in der Welt kann mit ihm in Vergleichung kommen, viel weniger ihm vorgezogen werden, denn es übertrifft alle anderen Betrachtungen an Wichtigkeit. Ich kann daher unmöglich glauben, dass ein Mensch, dem mit diesem Leben alles aus ist, sich, nach seinen Grundsätzen, dem Wohle des Vaterlandes, oder des ganzen menschlichen Geschlechts aufopfern könne. Ich bin vielmehr der Meinung, dass, so oft die Erhaltung des Vaterlandes unumgänglich erfordert, dass ein Bürger das Leben verliere, oder auch nur in Gefahr komme es zu verlieren, nach dieser Voraussetzung ein Krieg zwischen dem Vaterlande und diesem Bürger entstehen muss, und was das seltsamste ist, ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist. Denn hat das Vaterland nicht ein Recht, von jedem Bürger zu verlangen, dass er sich dem Wohle des Ganzen aufopfere? Wer wird dieses leugnen? Allein dieser Bürger hat das gerade entgegengesetzte Recht, so bald das Leben sein höchstes Gut ist. Er kann, er darf, ja er ist diesen Grundsätzen nach verbunden, es zu thun, den Untergang seines Vaterlandes zu suchen, um sein allertheuerstes Leben einige Tage zu verlängern. Jedem moralischen Wesen kommt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, das heifst sein Dasein, nur fristen kann. Eben

dasselbe Recht haben alle Nebenwesen. Welch ein allgemeiner Aufstand! Welche Zerrüttung, welche Verwirrung in der sittlichen Welt! Ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist, ein allgemeiner Krieg aller moralischen Wesen, wo jedes in Wahrheit das Recht auf seiner Seite hat, ein Streit, der an und für sich selbst, auch von dem allergerechtesten Richter der Welt, nicht nach Recht und Billigkeit entschieden werden kann: was kann ungereimter sein?

Wenn alle Meinungen, worüber die Menschen jemals gestritten und in Zweifel gewesen, vor den Thron der Wahrheit gebracht werden sollten: was dünkt euch, meine Freunde! würde diese Gottheit nicht sofort entscheiden, und unwiderruflich festsetzen können, welcher Satz wahr und welcher irrig sei? Ganz unstreitig! Denn in dem Reiche der Wahrheit giebt es keinen Zweifel, keinen Schein, kein Dünken und Meinen, sondern alles ist entschieden wahr, oder entschieden irrig und falsch. Jedermann wird mir auch dieses einräumen, dass eine Lehre, die nicht bestehen kann, wenn wir nicht in dem Reiche der Wahrheiten selbst Widersprüche, unauflösliche Zweifel oder nicht zu entscheidende Ungewissheiten annehmen, nothwendig falsch sein müsse: denn in diesem Reiche herrscht die allervollkommenste Harmonie, die durch nichts unterbrochen oder gestört werden kann. Nun aber hat es mit der Gerechtigkeit die nämliche Beschaffenheit: vor ihrem Throne werden alle Zwiste und Streitigkeiten über Recht und Unrecht durch ewige und unveränderliche Regeln entschieden. Da ist kein Rechtsfall streitig und ungewiss, da sind keine Gerechtsame zweifelhaft, da finden sich niemals zwei moralische Wesen, die auf eine und eben dieselbe Sache ein gleiches Recht hätten. Alle die Schwachheiten sind ein Erbtheil des kurzsichtigen Menschen, der die Gründe und Gegengründe nicht gehörig einsieht, oder nicht gegeneinander abwägen kann; in dem Verstande des allerhöchsten Geistes stehen alle Pflichten und Rechte moralischer Wesen, so wie alle Wahrheiten, in der vollkommensten Harmonie. Aller Streit der Obliegenheiten, alle Collision der Pflichten, die ein eingeschränktes Wesen in Zweifel und Ungewissheit setzen können, finden hier ihre unwiderrufliche Entscheidung, und ein gleiches Recht und Gegenrecht ist in den Augen Gottes nicht weniger ungereimt, als ein Satz und Gegensatz, Sein und Nichtsein, welche beide in eben der Zeit einem Gegenstande zukommen sollen. Was sollen wir also zu einer Meinung sagen, die uns durch die

bündigsten Folgerungen auf so übel zusammenhängende und unstatthafte Begriffe führt? Kann sie vor dem Throne der Wahrheit genehmigt werden?

Mein Freund Kriton war vor einigen Tagen nicht geneigt mir einzuräumen, dass ich es der Republik und den Gesetzen schuldig sei, mich der Strafe zu unterwerfen, die mir auferlegt worden. Wenn mir seine Denkungsart nicht ganz unbekannt ist, so schien er nur desswegen Bedenken zu tragen, weil er das Urtheil, welches über mich ausgesprochen worden, für ungerecht hielt. Wenn er wüsste, dass ich mich wirklich der Verbrechen schuldig gemacht, die wider mich eingeklagt worden sind, so würde er nicht zweifeln, dass die Republik berechtigt sei, mich am Leben zu bestrafen, und dass mir obliege, diese Strafe zu leiden. Dem Rechte zu thun entspricht allezeit eine Verbindlichkeit zu leiden. Hat die Republik, wie jede andere sittliche Person, ein Recht, denjenigen zu strafen, der sie beleidigt*, und wenn es leichtere Strafen nicht thun, ihn sogar am Leben zu strafen: so muss der Beleidiger auch nach der Strenge der Gerechtigkeit verbunden sein, diese Strafe zu dulden. Ohne diese leidende Verbindlichkeit wäre jenes Recht ein leerer Ton, Worte ohne

---

* Das Recht der Ahndung, oder eine Beleidigung durch Zufügung physischer Uebel zu vergelten, findet auch im Stande der Natur statt, und gründet sich nicht, wie einige Weltweise behaupten, auf den gesellschaftlichen Vertrag, ist auch von dem eingeführten Eigenthumsrechte unabhängig. Der Mensch ist auch im Stande der Natur verbunden, für seine Erhaltung, Gesundheit und Vollkommenheit zu sorgen, und hat ein Recht, sich der erlaubten Mittel hierzu zu bedienen. Mithin darf er auch andere abhalten, dass sie ihm in unschuldiger Ausübung dieses Rechts nicht hinderlich seien. Er hat also ein vollkommenes Recht, von jedem andern zu fordern, dass er ihn nicht beleidige, und endlich zur Abhaltung fernerer Beleidigung sich der Ahndung oder Strafe zu bedienen. Die Grade der Strafen richten sich nach Maßgabe der Beleidigung, und vornehmlich nach der Wahrscheinlichkeit, dass sie hinreichen werden, für künftiges Unrecht zu beschützen. Daher auch Todesstrafen rechtens sind, wenn geringere Strafen nicht hinreichen wollen. Wer mir, im Stande der ungeselligen Natur, meine Hütte niederreißt, mein Wasser trübe macht, oder mir gar einen Stein nachwirft, um mich zu beschädigen, den kann ich mit Recht strafen, obgleich kein Eigenthumsrecht noch eingeführt, kein gesellschaftlicher Vertrag zwischen uns geschlossen ist. Es wird auch niemand in Abrede sein, dass jeder Staat das Recht habe, einen Auswärtigen, der ihn beleidigt, zu bestrafen, ob derselbe gleich in keinem gesellschaftlichen Vertrage mit diesem Staate steht. Ja die Staaten unter sich räumen sich einander ein Recht zu strafen ein, ob sie gleich sehr oft noch im Stande der Natur unter sich leben.

Sinn und Bedeutung. So wenig es in der physischen Welt ein Wirken ohne ein Leiden giebt: eben so wenig kann in der sittlichen Welt ein Recht auf eine Person, ohne eine Verbindlichkeit von Seiten dieser Person gedacht werden.* Ich zweifle nicht, meine Freunde! dass Kriton und ihr alle hierin mit mir übereinstimmt. Aber so könnten wir nicht denken, wenn das Leben uns alles wäre. Dieser irrigen Meinung zufolge käme dem abscheulichsten Verbrecher nicht die Obliegenheit zu, die wohlverdiente Strafe zu leiden, sondern, wenn er bei der Republik sein Leben verwirkt hat, so ist er befugt, das Vaterland, das seinen Untergang will, zu Grunde zu richten. Das Geschehene ist nicht mehr zu ändern, das Leben ist sein höchstes Gut: wie kann er ihm das Wohl der Republik vorziehen? Wie kann ihm die Natur eine Pflicht vorschreiben, die nicht auf sein höchstes Gut abzielt? Wie kann er verbunden sein, etwas zu thun, oder zu leiden, das mit seiner ganzen Glückseligkeit streitet?** Es wird also ihm nicht unerlaubt sein, ja sogar obliegen, den Staat durch Feuer und Schwert zu verwirren, wenn er sein Leben dadurch retten kann. Wodurch aber hätte der Bösewicht diese Befugniss erlangt? Bevor er das zu bestrafende Verbrechen begangen, war er, als Mensch, verbunden, das Wohl der Menschen, als Bürger, das Wohl seiner Mitbürger zu befördern. Was kann ihn nunmehr von dieser Verbindlichkeit befreit, und ihm dagegen das entgegengesetzte Recht gegeben haben, alles zu vernichten? Was hat diese Veränderung in seinen Pflichten verur-

* Das Gesetz des Stärkern kann in dem Reiche der Wahrheit keinen Rechtsfall entscheiden. Gewalt und Recht sind Begriffe von so verschiedener Natur, dass die Gewalt so wenig ein Recht, als das Recht eine Gewalt erzeugen kann. Ein Recht an der einen, ohne Obliegenheit an der andern Seite, müsste durch die Gewalt entschieden werden, und dieses ist ungereimt. Wenn Aeltern das vollkommene Recht haben, von ihren Kindern Gehorsam zu fordern, so müssen diese an ihrer Seite verbunden sein, Gehorsam zu leisten. Sind die Kinder berechtigt, so lange sie sich nicht selbst pflegen können, ihre Verpflegung von den Aeltern zu fordern, so muss den Aeltern obliegen, dafür zu sorgen. Dem unvollkommenen Rechte entspricht von der andern Seite eine unvollkommene Verbindlichkeit. Wer in den Anfangsgründen des Naturrechts kein Fremdling ist, kann an diesen Sätzen unmöglich zweifeln.

** Alle Pflichten, die die Natur dem Menschen vorschreibt, müssen das höchste Gut zum Ziele haben. Ist unser höchstes Gut die Glückseligkeit, so kann die Pflicht befehlen, das Leben der Glückseligkeit nachzusetzen. Ist aber das Leben selbst das höchste Gut, so kann es keine Pflicht geben, das Leben selbst zu verlieren.

sacht? Wer untersteht sich zu antworten: Das begangene Verbrechen selbst! [1]

Eine andere unglückselige Folge von dieser Meinung ist, dass ihre Anhänger auch endlich genöthigt sind, die Vorsehung Gottes zu leugnen. Da, nach ihren Gedanken, das Leben der Menschen zwischen die engen Grenzen von Geburt und Tod eingeschränkt ist: so können sie den Lauf desselben mit ihren Augen verfolgen und ganz übersehen. Sie haben also Kenntniss der Sache genug, die Wege der Vorsehung, wenn es eine giebt, zu beurtheilen. Nun bemerken sie in den Begebenheiten dieser Welt vieles, das offenbar mit dem Begriffe, den wir uns von den Eigenschaften Gottes machen müssen, nicht übereinkommt. Manches widerspricht seiner Güte, manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden. In dem physischen Theile des Menschen entdecken sie lauter Ordnung, Schönheit und Harmonie, die allerweisesten Absichten, und die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Mittel und Endzweck: lauter sichtbare Beweise der göttlichen Weisheit und Güte. Aber in dem gesellschaftlichen und sittlichen Leben der Menschen, so viel wir hier davon übersehen können, sind die Spuren dieser göttlichen Eigenschaften ganz unkenntlich. Triumphirende Laster, gekrönte Uebelthaten, verfolgte Unschuld, unterdrückte Tugend, sind wenigstens nicht selten; die Unschuldigen und Gerechten leiden nicht seltener, als die Uebelthäter; Meuterei gelingt so oft, als die weiseste Gesetzgebung, und ein ungerechter Krieg so gut, als die Vertilgung der Ungeheuer, oder jede andere wohlthätige Unternehmung, die zum besten des menschlichen Geschlechts gereicht; Glück und Unglück trifft Gute und Böse ohne merklichen Unterschied, und müssen, in den Augen dieser Sophisten wenigstens, ganz ohne Absicht auf Tugend und Verdienst, unter die Menschen vertheilt zu sein scheinen. Wenn sich ein weises, gütiges und gerechtes Wesen um das Schicksal der Menschen bekümmerte, und es nach seinem Wohlgefallen ordnete: würde nicht in der sittlichen Welt eben die weise Ordnung herrschen, die wir in der physischen bewundern?

---

[1] Ueber diese in vorstehendem entwickelten sog. moralischen Beweise für die Unsterblichkeit vgl. HEINRICH RITTER, *Unsterblichkeit.* 2. Aufl. Leipzig 1866.

Zwar dürfte mancher sagen: „Diese Klagen rühren bloſs von unzufriedenen Gemüthern her, denen es weder Götter noch Menschen jemals recht machen können. Erfüllt ihnen alle ihre Wünsche, setzt sie auf den Gipfel der Glückseligkeit: sie finden in den düstern Winkeln ihres Herzens noch allemal Eigensinn und üble Laune genug, sich über ihre Wohlthäter selbst zu beklagen. In den Augen eines mäſsigen und genügsamen Menschen sind die Güter dieser Welt so ungleich nicht ausgetheilt, als man glaubt. Die Tugend hat mehrentheils eine innere Selbstberuhigung zur Gefährtin, welche eine süſsere Belohnung für sie ist, als Glück, Ehre und Reichthum. Die unterliegende Unschuld würde sich vielleicht selten an die Stelle des Wüthrichs wünschen, der ihr den Fuſs in den Nacken setzt; sie würde das in die Augen fallende Glück nur allzu theuer durch innere Unruhen erkaufen müssen. Ueberhaupt, wer mehr auf die Empfindungen der Menschen Achtung giebt, als auf ihre Urtheile, der wird ihren Zustand lange so beklagenswerth nicht finden, als sie ihn in ihren gemeinen Reden und Unterhaltungen machen.“ So dürfte mancher vorgeben, um die Wege einer weisen Vorsehung in der Natur zu retten. Allein alle diese Gründe haben nur alsdann ein Gewicht, wenn mit diesem Leben nicht alles für uns aus ist, wenn sich die Hoffnungen vor uns hin ins unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja es muss für unsere Glückseligkeit weit wichtiger sein, wenn wir hienieden mit dem Unglücke ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glücke und Ueberflusse vergessen. Wenn ich auch das Leben unter tausend Martern endige, was thut dieses? Hat nur meine Seele dadurch die Schönheit der leidenden Unschuld erworben, so ist sie für alle ihre Pein mit Wucher bezahlt. Die Qual ist vergänglich, und der Lohn von ewiger Dauer. Aber was hält den schadlos, der unter diesen Qualen sein ganzes Dasein aufgiebt, und mit dem letzten Odem auch alle Schönheiten seines Geistes fahren lässt, die er durch diesen Kampf erworben? Ist das Schicksal eines solchen Menschen nicht grausam? Kann der gerecht und gütig sein, der es so geordnet? Und gesetzt, das Bewusstsein der Unschuld hielte allen schmerzhaften Empfindungen, der Todesqual selbst, die der Unschuldige von den Händen seines Verfolgers leidet, das Gleichgewicht: soll jener Gewaltthäter, jener Beleidiger der göttlichen und menschlichen Rechte so dahin fahren, ohne jemals aus

der blinden Verstocktheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden, und vom Guten und Bösen richtigere Begriffe zu erlangen? ohne jemals gewahr zu werden, dass diese Welt von einem Wesen regiert wird, welches an der Tugend Wohlgefallen findet? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen ist, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen, als gegen den Verfolgten.

Unglücklicher weise werden viele durch diese anscheinenden Schwierigkeiten verführt, die Vorsehung zu leugnen. Das allerhöchste Wesen, wähnen sie, bekümmere sich um das Schicksal des Menschen gar nicht, so sehr es sich auch die Vollkommenheit seiner physischen Natur hat angelegen sein lassen. Tugend und Laster, Unschuld und Verbrechen, wer ihm dient, und wer ihn lästert, sprechen sie, seien dem allgemeinen Weltgeiste vollkommen gleich, und was dergleichen so lächerlicher als strafbarer Meinungen mehr sind, auf die man nothwendig gerathen muss, so bald man den Weg zur Wahrheit verfehlt. Ich halte es für überflüssig, meine Freunde! von dem Ungrunde dieser Meinungen viele Worte zu machen, da wir alle versichert sind, dass wir unter der göttlichen Obhut stehen, und das Gute von seinen Händen, so wie das Böse nicht anders, als mit seiner Zulassung, empfangen.

Hingegen wissen wir einen sichern und leichtern Weg, uns aus diesem Labyrinthe zu finden. In unsern Augen verleugnet das Sittliche so wenig, als das Physische dieser Welt die Vollkommenheit ihres Urhebers. So wie sich in der physischen Welt Unordnungen in den Theilen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Pest u. s. w. in Vollkommenheiten des unermesslichen Ganzen auflösen: eben so dienen in der sittlichen Welt, in dem Schicksale und den Begegnissen des geselligen Menschen, alle zeitlichen Mängel zu ewigen Vollkommenheiten, vergängliches Ungemach zu dauerhafter Verbesserung, und die Leiden selbst verwandeln sich in bloſse Uebungen, die zur Seligkeit unentbehrlich sind. Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müssten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wenn wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen, unserer Schwachheit angemessenen Gesichtspunkt bringen könnten: aber alsdann seid versichert, meine Lieben! würden wir weder tadeln, noch murren, noch unzufrieden sein,

sondern voller Verwunderung die Weisheit und Güte des Weltbeherrschers verehren und anbeten.

Aus allen diesen Beweisgründen zusammengenommen, meine Freunde! erwächst die zuverlässige Versicherung von einem zukünftigen Leben, die unser Gemüth vollkommen befriedigen kann. Das Vermögen zu empfinden ist keine Beschaffenheit des Körpers und seines feinen Baues, sondern hat seine Bestandheit für sich. Das Wesen dieser Bestandheit ist einfach, und folglich unvergänglich. Auch die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muss in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen sein, und sie immer tüchtiger machen, die Absichten Gottes in der Natur zu erfüllen. Insbesondere gehört unsere Seele, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu sein. Der Anfang ihres Daseins ist, wie wir sehen, ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig; ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie als moralische Wesen ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche sein würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurück gestoſsen werden sollten. Und endlich verweist uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksale der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich alles auflöst, was hier verschlungen scheint. Wer hier mit Standhaftigkeit, und gleichsam dem Unglücke zum Trotz, seine Pflicht erfüllt, und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muss den Lohn seiner Tugenden endlich genieſsen, und der Lasterhafte kann nicht dahin fahren, ohne auf eine oder die andere Weise zur Erkenntniss gebracht zu sein, dass die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Mit einem Worte, allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit, würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte.

Es dürfte jemand von euch sprechen: „Sokrates! Du hast uns gezeigt, dass wir uns eines künftigen Lebens zu getrösten haben: sage uns

aber auch, wo werden sich unsere abgeschiedenen Geister aufhalten? welche Gegend des Aethers werden sie bewohnen? womit werden sie sich beschäftigen? auf welche Art werden die Tugendhaften belohnt, und die Lasterhaften zu besserer Erkenntniss gebracht werden?"

Wenn jemand mich dieses fragt, so antworte ich: Freund! du forderst mehr, als meines Berufs ist. Ich habe dich durch alle Krümmungen des Labyrinths hindurch geführt, und zeige dir den Ausgang: hier endigt sich mein Beruf. Andere Wegweiser mögen dich weiter führen. Ob die Seelen der Gottlosen werden Frost oder Hitze, Hunger oder Durst zu leiden haben, ob sie in dem Acherusischen Moraste sich herumwälzen, in dem düstern Tartarus, oder in den Flammen des Pyriphlegethons ihre Zeit hinbringen müssen, bis sie geläutert werden; ob die Seligen auf einer von lauter Gold und Edelgestein blitzenden Erde die reinste Himmelsluft einsaugen, und sich in dem Glanze der Morgenröthe sonnen, oder ob sie in den Armen einer ewigen Jugend ruhen und sich mit Nektar und Ambrosia füttern lassen: alles dieses, mein Freund! weifs ich nicht. Wissen es unsere Dichter und Fabellehrer besser: so mögen sie andere davon versichern. Es schadet vielleicht nicht, wenn gewisser Leute Einbildungskraft auf eine solche Weise beschäftigt und angestrengt wird. Was mich betrifft, so begnüge ich mich mit der Ueberzeugung, dass ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, dass eine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben, so wie in diesem, über mich walte, und dass meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe; diese sind Mäfsigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkenntniss Gottes, Beförderung seiner Absichten, und Ergebung in seinen heiligen Willen. Diese Seligkeiten erwarten meiner in jener Zukunft, dahin ich eile, und ein mehreres brauche ich nicht zu wissen, um mit getrostem Muthe den Weg anzutreten, der mich dahin führt. Ihr, Simmias, Cebes, und übrige Freunde! ihr werdet mir folgen, ein jeder zu seiner Zeit. Mir winkt jetzt schon das unbewegliche Schicksal, wie etwa ein Trauerspieldichter sagen würde. Es ist Zeit, dass ich ins Bad gehe, denn ich halte es für anständiger, nach dem Bade erst das Gift zu mir zu nehmen, damit ich den Weibern die Mühe erspare, meinen Leichnam zu waschen.

Als Sokrates ausgeredet hatte, ergriff Kriton das Wort und sprach: Es sei! Was hast du aber diesen Freunden oder mir zu hinterlassen,

das deine Kinder oder häuslichen Angelegenheiten angeht? Womit können wir dir zu Gefallen leben? — Wenn ihr so lebt, Kriton! sprach er, wie ich euch längst empfohlen habe. Ich habe nichts neues hinzuzuthun. Wenn ihr vor euch selbst Achtung habt, so werdet ihr mir, den meinigen und euch selbst zu Gefallen leben, und wenn ihr es auch nicht versprecht; vernachlässigt ihr aber euch selbst, und wollt der Spur nicht folgen, die euch heute und in vorigen Zeiten vorgezeichnet worden: so wird es nichts helfen, wenn ihr auch jetzt noch so viel zusagt. — Kriton versetzte: Wir werden mit allen Kräften streben, dir zu gehorchen, mein Sokrates! Wie sollen wir aber nach deinem Tode mit dir verfahren? — Wie ihr wollt, antwortete Sokrates, wenn ihr mich anders habt, und ich euch nicht entwische. — Zu gleicher Zeit sah er uns lächelnd an, und sprach: Ich kann den Kriton nicht bereden, meine Freunde! dass derjenige eigentlich Sokrates sei, der jetzt redet, und euch eine Zeit lang unterhalten hat; er glaubt immer noch, der Leichnam, den er bald wird zu sehen bekommen, und der für jetzt nur meine Hülle ist, das sei Sokrates, und fragt, wie er mich begraben soll. Alle die Gründe, die ich bisher angeführt, zu beweisen, dass ich, so bald das Gift gewirkt haben wird, nicht mehr bei euch bleiben, sondern in die Wohnungen der Glückseligen versetzt werde, scheinen ihm eine bloſse Erfindung, um euch und mich zu trösten. Seid so gut, meine Freunde! und verbürgt nun beim Kriton das Gegentheil dessen, was er bei den Richtern verbürgt hat. Er ist für mich gut gewesen, dass ich nicht entlaufen werde; ihr aber müsst ihm dafür stehen, dass ich mich, gleich nach meinem Tode, davon mache, damit er meinen Leichnam verbrennen, oder in die Erde senken sehe, und sich nicht so sehr betrübe, als wenn mir das gröſste Unglück widerführe. Er spreche auch bei meinem Leichenbegängnisse nicht: Man legt den Sokrates auf die Bahre, man trägt den Sokrates hinweg, man beerdigt den Sokrates. Denn wisse, fuhr er fort, mein werther Kriton! dergleichen Reden sind nicht nur der Wahrheit zuwider, sondern auch eine Beleidigung für den abgeschiedenen Geist. Sei vielmehr getrosten Muthes, und sprich: mein Leichnam werde beerdigt. Im übrigen magst du ihn beerdigen, wie es dir gefällt, und wie du glaubst, dass es die Gesetze mit sich bringen.

Hierauf ging er in ein benachbartes Gemach, um sich zu waschen. Kriton folgte ihm, und uns hieſs er warten. Wir blieben, und unter-

hielten uns einestheils mit dem, was wir gehört hatten, wiederholten, überdachten und erwogen einige Gründe, um uns davon gehörig zu überzeugen; anderntheils aber beschäftigte uns die trostlose Erwartung des grofsen Unglücks, das uns bevorstand. Denn es kam uns nicht anders vor, als wenn wir unsern Vater verlören, und von nun an als Waisen in der Welt leben müssten. — Als er sich gewaschen hatte, brachte man ihm seine Kinder (er hatte ihrer drei, zwei kleine und ein erwachsenes), und seine Hausweiber traten zu ihm hinein. Er unterhielt sich mit ihnen in Gegenwart des Kriton, sagte ihnen, was er zu sagen hatte, liefs die Weiber und Kinder hierauf weggehen, und kam wieder zu uns heraus. Es war gegen Sonnenuntergang, denn er hatte sich etwas lange in dem Nebengemache verweilt. Er setzte sich nieder, sprach aber sehr wenig, denn bald darauf kam der Trabante der Eilf-Männer, stellte sich neben ihn, und sprach: O Sokrates! ich werde an dir etwas ganz anderes gewahr, als an andern Verurtheilten. Sie pflegen sich zu entrüsten und mir zu fluchen, wenn ich ihnen auf Befehl der Obrigkeit ankündige, dass es Zeit sei, das Gift zu trinken; du aber schienst mir schon sonst der gelassenste und sanftmüthigste Mann zu sein, der jemals diesen Ort betreten, und jetzt scheinst du mir vornehmlich so. Ich weifs gewiss, du bist auch jetzt über mich nicht ungehalten, sondern über die (du kennst sie), die daran schuld sind. Du merkst nun wohl, Sokrates, was für eine Botschaft ich dir zu bringen habe. Gehab dich wohl, und leide mit Geduld, was nicht zu ändern ist. Er sprach es, kehrte sich herum und weinte. Sokrates sah sich nach ihm um, und sprach: Lebe du wohl, Freund! wir werden thun, was du verlangst. Zu uns aber sprach er: Was für ein rechtschaffener Mann! Er hat mich oft besucht, auch sich zuweilen mit mir unterhalten. Es ist ein gar guter und ehrlicher Mensch; seht, wie aufrichtig er jetzt um mich weint! Allein, Kriton! wir müssen ihm in der That gehorchen: lass das Gift herbringen, wenn es fertig ist; wo nicht, so mag es dieser zu recht machen.

Warum so eilig, mein Sokrates! versetzte Kriton: ich glaube, dass die Sonne noch auf den Bergen scheint, und noch nicht untergegangen ist. Andere pflegen, nach der Ankündigung, noch lange zu warten, bevor sie den Gifttrank zu sich nehmen, und vorher sich gütlich zu thun, zu essen, zu trinken, auch wohl gar der Liebe zu pflegen. Wir können noch eine gute Weile verziehen. — Das mögen die thun, Kriton! ant-

wortete Sokrates, welche jede Frist für Gewinn halten; ich aber habe meine Gründe, das Gegentheil zu thun. Ich glaube nichts zu gewinnen, wenn ich verzögere, und würde mir nur selbst lächerlich vorkommen, wenn ich mit dem Leben jetzt geizte und kargte, da es nicht mehr mein ist. Thue mir immer meinen Willen, und halte mich nicht auf.

Hierauf winkte Kriton dem Knaben, der neben ihm stand. Der Knabe ging hinaus, verweilte einige Zeit mit Zubereitung des Giftes, und brachte hierauf den Mann herein, der den Giftbecher in der Hand hatte, um ihn dem Sokrates zu reichen. Sokrates sah ihn kommen, und sprach: Guter Mann, gieb her! Aber was muss ich dabei thun? du wirst es wissen. Nichts anderes, antwortete dieser, als nach dem Trinken auf und nieder gehen, bis dir die Füfse schwer werden; sodann legst du dich nieder: dieses ist alles. Und hiermit reichte er ihm den Becher. Sokrates nahm ihn, lieber Echekrates! mit solcher Gelassenheit, ohne Zittern, ohne Farbe oder Gesichtszüge im geringsten zu verändern, sah den Menschen mit seinen weit offenen Augen an, und sprach: Was meinst du? darf man den Göttern davon einige Tropfen zum Dankopfer vergiefsen? — Es ist gerade so viel als nöthig ist, versetzte dieser. — So mag es bleiben, erwiederte Sokrates, aber ein Gebet kann ich doch an sie richten: Die ihr mich rufet, ihr Götter! verleihet mir eine glückliche Reise! Mit diesen Worten setzte er den Becher an, und leerte ihn ruhig und gelassen aus.

Bisher konnten sich viele von uns noch der Thränen enthalten; als wir ihn aber ansetzen, trinken und ausleeren sahen, da war es nicht mehr möglich. Mir selbst tröpfelten die Thränen nicht, sondern ergossen sich, wie in Strömen herunter, und ich musste mir das Gesicht in den Mantel hüllen, um ungestört weinen zu können, nicht über ihn, sondern über mich selbst, dass ich das Unglück hatte, einen solchen Freund zu verlieren. Kriton, der sich noch vor mir der Thränen nicht enthalten konnte, stand auf und irrte im Gefängnisse umher; und Apollodorus, der die ganze Zeit mehrentheils geweint, fing damals an überlaut zu heulen und zu jammern, dass einem jeden das Herz davon brach. Nur Sokrates blieb unbewegt, und rief uns zu: Was macht ihr? kleinmüthige! desswegen habe ich so eben die Weiber weggeschickt, damit sie hier nicht so klagen und winseln möchten, denn ich habe mir sagen lassen, man müsse suchen, unter Segnungen und guten Wünschen den Geist aufzugeben. Seid

ruhig, und zeigt euch als Männer! — Als wir dieses vernommen, schämten wir uns, und hörten auf zu weinen. Er ging auf und nieder, bis ihm die Füfse schwer wurden, und legte sich sodann auf den Rücken, wie der Sklave ihm gerathen hatte. Bald darauf betastete ihn der Mann, welcher ihm das Gift gereicht, mit den Händen, und beobachtete seine Füfse und Hüften. Er drückte ihm den Fufs, und fragte, ob er es fühle? Nein, sprach er. Er drückte ihm den Schenkel, liefs aber wieder los, und gab uns zu verstehen, dass er kalt und steif sei. Er betastete ihn wieder, und sprach: Sobald es ihm ans Herz kommt, wird er verscheiden. Nun fing ihm der Unterleib schon an kalt zu werden.. Er deckte sich auf, denn man hatte ihn zugedeckt, und sagte zum Kriton (dieses waren seine letzten Worte): Freund! vergiss nicht, dem Gotte der Genesung einen Hahn zu bringen, denn wir sind ihm einen schuldig. — Kriton antwortete: Es soll geschehen. Hast du sonst nichts mehr zu hinterlassen? Hierauf erfolgte keine Antwort. Einige Zeit nachher bekam er Zuckungen. Der Mann deckte ihn vollends auf, und seine Blicke blieben starr. Als Kriton es sah, drückte er ihm Mund und Augen zu.

Dieses war das Ende unsers Freundes, o Echekrates! eines Mannes, der unter allen Menschen, die wir kannten, unstreitig der rechtschaffenste, weiseste und gerechteste gewesen.

Anhang,

einige Einwürfe betreffend, die dem Verfasser gemacht worden sind.

Verschiedene Freunde der Wahrheit haben die Gewogenheit gehabt, mir ihre Erinnerungen und Anmerkungen über obige Gespräche, theils in Privatbriefen, theils in öffentlichen Blättern, zu Gesichte kommen zu lassen. Nicht wenige derselben habe ich bei dieser zweiten Auflage mit Nutzen gebraucht. Ich habe hier und da verändert, an einigen Stellen mich deutlicher erklärt, und andere durch Noten erläutert. Dieses ist der einzige Dank, den diese würdigen Männer von mir erwarten. Aber alles habe ich nicht aus dem Wege räumen können, was meinen Richtern anstöfsig geschienen. Zum Theil haben mich ihre Gründe nicht überzeugt, und zum Theil gingen ihre Anforderungen über meine Kräfte. Man erlaube, dass ich mich hier über einige Erinnerungen von dieser Art erkläre.

Ueberhaupt muss ich bekennen, dass die Kunstrichter in Ansehung meiner eher nachsichtsvoll, als strenge gewesen sind. Ich habe mich über keinen unbilligen Tadel zu beschweren, vielleicht eher über unbilliges Lob, davon mich die Selbsterkenntniss versichert, dass es übertrieben ist. Unmäfsiges Lob pflegt mehr die Absicht zu haben, andere zu demüthigen, als den Gegenstand desselben anzuspornen. Ich habe mir niemals in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, oder durch ein eigenes System berühmt zu werden. Wo ich eine betretene Bahn vor mir sehe, da suche ich keine neue zu brechen. Haben meine Vorgänger die Bedeutung eines Wortes festgesetzt, warum sollte ich davon abweichen? Haben sie eine Wahrheit ans Licht gebracht, warum sollte ich mich stellen, als wüsste ich es nicht? Der Vorwurf der Sectirerei schreckt mich nicht ab, von andern mit dankbarem Herzen anzunehmen, was ich bei ihnen brauchbares und nützliches finde. Ich gestehe es, der Sectirgeist hat dem Fortgange der Weltweisheit sehr geschadet, aber er kann, meines Erachtens, von Liebe zur Wahrheit eher im Zaume gehalten werden, als die Neuerungssucht.

Jedoch ich soll, selbst in dem ersten Gespräche, wo ich genauer beim PLATO geblieben zu sein vorgebe, Sätze aus WOLF und BAUMGARTEN ohne Beweis vorausgesetzt haben, die nicht jeder Leser so schlechterdings annimmt. — Welches sind denn diese Sätze? Etwa, dass die Kräfte der Natur stets wirksam sind? Ich glaube, dieser Satz sei so alt, als die Weltweisheit selbst. Man hat von jeher gewusst, dass ein wirksames Ding, wenn es nicht gehemmt wird, die ihm angemessene Wirkung hervorbringt, und wenn es Widerstand findet, so wirkt es in diesen Widerstand zurück. Es ist also niemals in Ruhe. Das Wort wirklich sein, wodurch man das Dasein andeutet, giebt nicht ohne Grund zu verstehen, dass alles, was da ist, auch wirklich sein, d. i. etwas thun müsse. Eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Kraft, die nicht vorhanden ist, denn das Können, Vermögen u. s. w. sind bloſse Möglichkeiten, Begriffe, die nicht eher einen Gegenstand haben, als wenn von wirklichen Kräften die Rede ist, die auf eine gewisse Art angewandt sind, in so weit sie ihrer Natur nach auch andern Anwendungen nicht widersprechen. Man sagt z. B. von einem Manne in Geschäften, er könne auch dichten, er besitze das Vermögen dazu in einem vorzüglichen Grade. Wenn in dieser Redensart Wahrheit sein soll, so muss sie folgende Bedeutung haben: Die Seelenkräfte dieses Mannes, die jetzt mit der Verwaltung eines bürgerlichen Amts u. s. w. beschäftigt sind, widersprechen auch einer Anwendung nicht, wodurch gute Gedichte hervorkommen würden. Wenn von einer Kraft gesagt wird, sie wirke nur bei einer gewissen Gelegenheit, so ist die Frage: Und wenn diese Gelegenheit fehlt, was geschieht? — Wirkt die Kraft alsdann gar nichts? — So ist sie ja in Abwesenheit der Gelegenheit eine bloſse Möglichkeit zu wirken, und diese bloſse Möglichkeit soll doch auch vorhanden sein? — Die Gelegenheit kann nur die Anwendung der Kräfte abändern, indem diese Anwendung nicht von der Kraft selbst, sondern von der Verbindung, in welcher sie mit andern Dingen steht, abhängt; aber die Gelegenheit kann keine Kraft erwecken, die aufgehört hat zu wirken, auch keine Kraft vernichten, die einmal vorhanden ist. Wenn also gesagt wird, eine jede Kraft müsse beständig wirksam sein; so versteht es sich von selbst, dass bloſs von ursprünglichen Kräften die Rede ist, nicht von ihrer Anwendung auf besondere Arten von Gegenständen, wodurch Fähigkeiten entstehen. Diese wer-

den zuweilen, wiewohl etwas uneigentlich, auch Kräfte genannt; allein von ihnen ist es offenbar, dass sie nicht immer wirksam sein dürfen; und dieses geschieht, wie vorhin schon berührt worden, so oft sich von der ursprünglichen Kraft begreifen lässt, dass sie ihrer Natur nach auf eine gewisse Art von Gegenständen zwar anwendbar, aber nicht immer angewandt sein müsse. So kann das Nachdenken bei einem Schlafenden, die Erfindungskraft bei einem sinnlich Beschäftigten, und die Urtheilskraft bei einem Bethörten, eine Zeit lang ganz unthätig sein. Aber alsdann ist die ursprüngliche Kraft, von welcher diese Fähigkeiten, die zuweilen auch Kräfte heifsen, blofse Ableitungen sind, nichts weniger als unthätig. Diese Begriffe leuchten der gesunden Vernunft so sehr ein, dass sie keines Beweises bedürfen, und die Weltweisen aller Zeiten müssen sie gedacht, nur zuweilen in Worten anders ausgedrückt haben.

Ist etwa dieser Satz wolfisch: dass alles Veränderliche keinen Augenblick unverändert bleibe? — Nicht doch! Die Schriften des PLATO sind voll davon. Alle vergänglichen Dinge, sagt dieser Weltweise im *Theätetus* und an vielen andern Stellen, sind in beständigem Wechsel von Gestalten, und bleiben keinen Augenblick sich selbst ähnlich. Er schreibt ihnen daher kein wirkliches Dasein, sondern ein Entstehen zu.* Sie sind nicht vorhanden, spricht er, sondern entstehen durch die Bewegung und Veränderung, und vergehen. Dieses ist ein Hauptgrundsatz der PLATON'schen Lehre, und hierauf gründet sich seine Theorie von dem wahren Dasein der allgemeinen unveränderlichen Begriffe, sein Unterschied zwischen Wissenschaft und Meinung, seine Lehre von Gott und von der Glückseligkeit, seine ganze Philosophie.

Alle Schulen der Alten sind beschäftigt gewesen, diesen Satz zu bestätigen, oder zu widerlegen. Man weifs das Gleichniss von einem Baume, der seinen Schatten auf ein vorbeifliefsendes Wasser wirft. Der Schatten scheint immer derselbe zu sein, obgleich der Grund, auf welchem er gezeichnet ist, sich beständig fortbewegt. So, sagten die Anhänger des PLATO, scheinen uns die Dinge Beständigkeit zu haben, ob sie gleich in stetem Wechsel sind. Dass diese Lehren auch im WOLF und BAUMGARTEN vorkommen, ist kein Wunder, da sie seit den Zeiten des HERA-

* PLOTINUS sagt: Jam vero neque corpus omnino erit ullum, nisi animae vis extiterit. Nam fluit semper et in motu ipsa corporis natura versatur citoque periturum est universum, si quaecunque sunt sint corpora.

KLITUS und PYTHAGORAS von jedem Weltweisen haben untersucht werden müssen. Ich würde durchaus antik geblieben sein, wenn ich keine neuern Sätze hätte brauchen dürfen, als diese.

Ich soll aber meine ganze Demonstration auf den Satz gegründet haben: dass Empfinden, Denken und Wollen die einzigen Wirkungen der Seele sind, und dieser Satz soll aufser der Schule, der ich anhänge, nicht angenommen werden. Ja, setzt ein Kunstrichter hinzu, wenn er auch von der Seele, als Seele, zugegeben wird, so kann er doch nicht von der Seele, als Substanz, gelten. Als Substanz muss sie auch noch eine bewegende und widerstehende Kraft haben, die mit der denkenden gar nichts gemein hat. Durch diese Unterscheidung soll einer von meinen Hauptbeweisen über den Haufen fallen, denn die Seele kann nach dem Tode als Substanz wirksam bleiben, ohne als Seele zu empfinden, zu denken und zu wollen.

Wir wollen sehen! Mein Beweis, sagt man, gründe sich auf einen Satz, der nicht wahr ist. Und ich? ich glaube, der Satz sei wahr, aber mein Beweis gründe sich nicht darauf. Ob eine Substanz nur eine Grundkraft, oder mehrere haben könne, ob Denken und Wollen aus einer, oder mehreren Grundthätigkeiten flieſsen, ob die Seele den Leib bewege, oder nicht bewege, ob die Seele nach dem Tode ganz körperlos sein werde: diese, und mehrere dahin einschlagende Untersuchungen kann ich als unausgemacht dahingestellt sein lassen. Für mich habe ich zwar Partei genommen; allein die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sollen mit so wenig andern Streitfragen, als möglich, verwickelt bleiben. Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen nenne ich Seele, und mein ganzer Beweis gründet sich auf folgendes Dilemma: Denken und Wollen sind entweder Eigenschaften des Zusammengesetzten, oder des Einfachen. Jenes wird im zweiten Gespräche untersucht. In dem ersten betrachte ich sie als Eigenschaften des einfachen Wesens. Die Eigenschaften des einfachen Wesens sind entweder Grundthätigkeiten oder Modificationen anderer Thätigkeiten. Man gesteht ein, dass Denken und Wollen nicht bloſse Modificationen anderer Kräfte, sondern ursprüngliche Thätigkeiten sein müssen. Eine oder mehrere, das thut nichts; die einfachen Wesen mögen auch aufser dem Denken und Wollen noch andere Kräfte haben, bewegende, widerstehende, stoſsende und anziehende, so viel man nur will, und Namen erdenken kann. Genug, dass Denken

und Wollen nicht bloſse Abänderungen dieser ungenannten Kräfte, sondern von ihnen unterschiedene Grundthätigkeiten sind. Nun können alle natürlichen Kräfte nur Bestimmungen abändern, nur Modificationen mit einander abwechselnd machen, niemals aber Grundeigenschaften und für sich bestehende Thätigkeiten der Dinge in Nichts verwandeln; daher kann die Kraft zu denken und zu wollen, oder können die Kräfte zu denken und zu wollen niemals durch natürliche Veränderungen vernichtet werden, wenn sie auch noch so viel von ihnen verschiedene Kräfte zurücklassen. Eine wunderthätige Allmacht gehört dazu, ein solches Vermögen hervorzubringen, oder zu vernichten.

Dass durch alle Kräfte der Natur nichts wahrhaft vernichtet werden könne, ist, so viel ich weiſs, von keinem Weltweisen noch in Zweifel gezogen worden. Eine natürliche Handlung, hat man von jeher gesagt, muss Anfang, Mittel und Ende haben, das heiſst, es muss ein Theil der Zeit verstreichen, bevor sie vollendet wird. Dieser Theil der Zeit mag so klein sein, als man will, er verleugnet doch niemals die Natur der Zeit, und hat auf einander folgende Augenblicke. Sollen die Kräfte der Natur eine Wirkung hervorbringen, so müssen sie sich dieser Wirkung allmählich nähern, und sie vorbereiten, bevor sie erfolgt. Eine Wirkung aber, die nicht vorbereitet werden kann, die in einem Nu erfolgen muss, hört auf natürlich zu sein, kann nicht von Kräften hervorgebracht werden, die alles in der Zeit thun müssen. Alle diese Sätze sind den Alten nicht unbekannt gewesen, und sie schienen mir in dem Raisonnement des Plato* von den entgegengesetzten Zuständen und den Uebergängen von einem auf den andern nicht undeutlich zu liegen. Darum suchte ich sie meinen Lesern nach Plato's Weise, aber mit der unsern Zeiten angemessenen Deutlichkeit, vorzutragen. Sie leuchten zwar der gesunden Vernunft ziemlich ein; allein durch die Lehre von der Stätigkeit erlangen sie meines Erachtens einen hohen Grad der Gewissheit. Ich ergriff auch nicht ungern die Gelegenheit, meine Leser mit dieser wichtigen Lehre bekannt zu machen, weil sie uns auf richtige Begriffe von den Veränderungen des Leibes und der Seele führt, ohne welche man Tod und Leben, Sterblichkeit und Unsterblichkeit nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachten kann.

---

* Im *Phädon.*

Wie aber? fragt man, kann wohl irgend eine Veränderung ohne alle Vernichtung vorgehen? Muss nicht die Bestimmung einer Sache vernichtet werden, wenn die entgegengesetzte Bestimmung an ihr wirklich werden soll? Und wie ist dieses möglich, wenn die Kräfte der Natur nichts vernichten können? — Ich glaube, man missbraucht hier das Wort vernichten. Wenn ein harter Körper weich, oder ein trockner feucht wird, so darf nicht etwa die Härte oder Trockenheit vernichtet, und die Weichheit oder Feuchtigkeit dafür hervorgebracht werden. So kann auch ohne die geringste Vernichtung das Lange kurz, das Kurze lang, das Kalte warm und das Warme kalt, das Schöne hässlich und das Hässliche schön werden. Alle diese Modificationen sind durch allmähliche Uebergänge mit einander verbunden, und wir sehen gar deutlich, dass sie ohne die geringste Vernichtung oder Hervorbringung mit einander abwechseln können. Ueberhaupt sind die entgegengesetzten Bestimmungen, die durch natürliche Veränderungen an einer Sache möglich sind, alle von der Art, dass zwischen beiden äufsersten auch ein Mittel statt findet. Im Grunde sind sie nur durch das Mehr und Weniger von einander unterschieden. Verändert gewisse Theile in ihrer Lage, bringt diese näher zusammen, jene weiter von einander, so wird das Schöne hässlich, das Lange kurz u. s. w. Verdunkelt diese Begriffe, und heitert jene auf, schwächt diese Begierden, stärkt jene Neigungen, so habt ihr die Einsichten und den Charakter eines Menschen verändert. Alles dieses kann durch einen allmählichen Uebergang, ohne die geringste Vernichtung, geschehen, und solche Veränderungen sind der Natur allerdings möglich. Aber zwei entgegengesetzte Bestimmungen, zwischen welchen es kein Mittel giebt, können niemals natürlicher weise auf einander folgen, und ich kenne kein Gesetz der Bewegung, das diesem Satze zuwider sein sollte. Hierüber verdient der Pater Boscovich* [1] nachgelesen zu werden, welcher das Gesetz der Stätigkeit in ein vortreffliches Licht gesetzt hat.

* In seiner Abhandlung *De lege continui*, und in seinen *Principia philosophiae naturalis.*

[1] Pater Roger Joseph Boscovich, geb. 1711 zu Ragusa in Dalmatien, trat 1725 zu Rom in den Jesuitenorden und wurde später Professor der Mathematik und Philosophie am Collegium Romanum zu Rom. Aufser einer Reihe astronomischer, hat er eine Anzahl naturphilosophischer Schriften herausgegeben, welche die Theorie

Allein, wozu alle diese stachelichen Untersuchungen in einem sokratischen Gespräche? Sind sie nicht für die einfältige Manier des atheniensischen Weltweisen viel zu spitzfindig?

Ich antworte: Man scheint zu vergessen, dass ich dem PLATO, und nicht dem XENOPHON nachahme. Dieser letztere vermied alle Spitzfindigkeiten der Dialektik, und liefs seinen Lehrer und Freund dem gesunden ungekünstelten Menschenverstande folgen. In sittlichen Materien ist diese Methode unverbesserlich; allein in metaphysischen Untersuchungen führt sie nicht weit genug. PLATO, der der Metaphysik hold war, machte seinen Lehrer zum pythagorischen Weltweisen, und liefs ihn in den dunkelsten Geheimnissen dieser Schule eingeweiht sein. Wenn XENOPHON auf ein Labyrinth stöfst, so lässt er den Weisen lieber schüchtern ausweichen, als sich in Gefahr begeben. PLATO hingegen führt ihn durch alle Krümmungen und Irrgänge der Dialektik, und lässt ihn in Untersuchungen sich vertiefen, die weit über die Sphäre des gemeinen Menschenverstandes sind. Es kann sein, dass XENOPHON dem Sinne des Weltweisen, der die Philosophie von dem Himmel herunter geholt, treuer geblieben ist. Ich musste nichts desto weniger der Methode des PLATO folgen, weil diese Materie, meines Erachtens, keine andere Behandlung leidet, und ich lieber subtil sein, als von der Strenge des Beweises etwas vergeben wollte. Die Sophisterei hat sich in unsern Tagen unter gar verschiedenen Gestalten gezeigt; bald mit Spitzfindigkeiten gewaffnet, bald unter der Larve der gesunden Vernunft, bald als Freundin der Religion, jetzt mit der Dreistigkeit eines vielwissenden THRASYMACHUS, dann wieder mit der unschuldigen Laune eines nichtswissenden SOKRATES. Mit allen diesen Proteuskünsten hat sie gesucht, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ungewiss zu machen, und die Gründe jetzt zu verspotten, jetzt im Ernste zu widerlegen. Wie sollen die Freunde dieser Wahrheit sie vertheidigen? Durch sokratische Unwissenheit kann man den Dogmatiker rasend machen, aber nichts festsetzen. Durch Gegenspott wird niemand überzeugt. Ihnen bleibt also kein anderer Weg, als die Gaukeleien der Zweifelsüchtigen für das zu halten, was sie sind, und nach Vermögen zu beweisen.

---

der materiellen Substanz und der Atome behandeln. BOSCOVICH starb zu Mailand 1787. Seine *Principia philosophiae naturalis* hat MENDELSSOHN in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend,* (im Jahrg. 1759) einer eingehenden Kritik unterzogen.

Dass ich dem SOKRATES Gründe in den Mund gelegt, die ihm zu seiner Zeit nach dem damaligen Zustande der Weltweisheit nicht haben bekannt sein können, gestehe ich in der Vorrede mit ausdrücklichen Worten. Ich nenne sogar die neuern Weltweisen namentlich, von denen ich das meiste entlehnt habe. Es konnte also meine Absicht nicht gewesen sein, den Neuern etwas von ihren Verdiensten um die Lehre von der Unsterblichkeit zu entziehen, und es den Alten zuzulegen. Ueberhaupt ist mein SOKRATES nicht der SOKRATES der Geschichte. Jener lebte in Athen, unter einem Volke, welches das erste sich um wahre Weltweisheit bekümmerte, und zwar damals noch seit nicht langer Zeit. Weder die Sprache, noch die denkenden Köpfe, waren schon zur Philosophie gebildet. Er war ein Schüler von Weltweisen, die selten einen Blick auf ihre Seele zurückgeworfen, die alles eher als sich selbst zum Vorwurfe ihrer Betrachtungen gemacht haben. Daher musste in der Lehre von der menschlichen Seele und ihrer Bestimmung noch die gröfste Dunkelheit herrschen. Die hellsten Wahrheiten sah man nur in der Ferne schimmern, ohne die Wege zu kennen, die zu ihnen hinführen. Ein SOKRATES selbst konnte in solchen Zeiten nicht mehr thun, als die Augen unverrückt auf diese einzelnen Wahrheiten richten, und sich in seinem Lebenswandel von ihnen leiten lassen. Die Evidenz philosophischer Begriffe und ihr vernünftiger Zusammenhang ist eine Wirkung der Zeit und der anhaltenden Bemühung vieler nachdenkenden Köpfe, die die Wahrheit aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, und dadurch von allen Seiten ins Licht setzen.

Nach so manchen barbarischen Jahrhunderten, die auf jenen schönen Morgen der Philosophie gefolgt sind, Jahrhunderte, in welchen die menschliche Vernunft dem Aberglauben und der Tyrannei hat fröhnen müssen, hat die Weltweisheit endlich bessere Tage erlebt. Alle Theile der menschlichen Erkenntniss haben durch eine glückliche Beobachtung der Natur ansehnliche Progressen gemacht. Unsere Seele selbst haben wir auf diesem Wege besser kennen gelernt. Durch eine genauere Beobachtung ihrer Wirkungen und Leidenschaften hat man mehrere Data festgesetzt, und daraus liefsen sich, vermittelst einer bewährten Methode, auch richtigere Folgen ziehen. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion haben durch diese Verbesserung der Philosophie eine Evidenz erlangt, die alle Einsichten der Alten verdunkelt, und wie in

den Schatten zurückwirft. Noch hat zwar die Philosophie ihren hellen Mittag nicht erreicht, in welchem sie vielleicht unsere Enkel dereinst erblicken werden; allein man müsste auf die Vernunft seiner Zeitgenossen sehr neidisch sein, wenn man den Neuern nicht in Absicht auf die Philosophie grofse Vorzüge einräumen wollte. Ich habe niemals den PLATO mit den Neuern, und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, dass sie mich in diesen glücklichern Tagen hat geboren werden lassen.

Als ich über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken hatte, und es mir einige Mühe kostete, Glauben von Ueberzeugung zu unterscheiden, fiel mir der Gedanke ein: Durch welche Gründe würde ein SOKRATES in unsern Tagen sich und seinen Freunden die Unsterblichkeit beweisen können? Ein Freund der Vernunft, wie er war, würde gewiss von andern Weltweisen mit Dank angenommen haben, was in ihrer Lehre und Vernunft begründet ist, sie möchten übrigens einem Lande, oder einer Religionspartei zugehören, welcher sie wollten. Man kann in Absicht auf Vernunftwahrheiten mit jemanden übereinstimmen, und dennoch verschiedenes unglaubwürdig finden, das er auf Glauben annimmt. Da die brüderliche Duldung der politischen Welt so sehr empfohlen wird, so müssen sie Freunde der Wahrheit billig zuerst unter sich hegen. Was des Glaubens ist, wollen wir dem Gewissen und der Beruhigung eines jeden überlassen, ohne uns zu Richtern darüber aufzuwerfen. Aus wahrer Menschenliebe wollen wir da nicht streiten, wo das Herz lauter spricht, als die Vernunft, und zu dem allgnädigen Gott das Zutrauen haben, dass er uns alle rechtfertigen wird, wenn uns unser Gewissen rechtfertigt. Aber die Vernunftwahrheiten wollen wir mehr als brüderlich theilen, wir wollen sie, wie das Licht der Sonne, gemeinschaftlich geniefsen. Hat es dich, Bruder! eher beleuchtet, als mich: sei vergnügt, aber nicht stolz darauf, und, was noch unmenschlicher wäre, suche mir es nicht gar zu verstellen.

Der diese oder jene Wahrheit ins Licht gesetzt hat, war deines Vaterlandes, deines Glaubens? Gut! Es ist angenehm, mit den Wohlthätern des menschlichen Geschlechts in einem engern Verhältnisse zu stehen. Aber desswegen ist das, was deine Landsleute, deine Glaubensgenossen herausgebracht, nicht minder eine Wohlthat, die uns allen beschieden ist. Die griechische Weisheit hat auch Barbaren genützt, und

euch, die ihr erst seit kurzer Zeit diesen Namen nicht mehr verdient, euch selbst hat sie aus der Barbarei befreien helfen. Die Weisheit kennt ein allgemeines Vaterland, eine allgemeine Religion, und wenn sie gleich Abtheilungen duldet, so billigt sie doch das unholde, menschenfeindliche derselben nicht, das ihr zum Grunde eurer politischen Einrichtungen gelegt habt. — So würde, dünkt mich, ein Mann wie SOKRATES in unsern Tagen denken, und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, dürfte ihm der Mantel der neuern Weltweisheit, den ich ihm umgehangen, so unschicklich nicht lassen. —

Den Beweis, dass die Materie nicht denken könne, im zweiten Gespräche, haben folgende Betrachtungen veranlasst. CARTESIUS hat gezeigt, dass Ausdehnung und Vorstellung von ganz verschiedener Natur sind, und dass die Eigenschaften des denkenden Wesens sich nicht durch Ausdehnung und Bewegung erklären lassen. Ihm war dieses Beweises genug, dass sie nicht eben derselben Substanz zugeschrieben werden können, denn nach einem bekannten Grundsatze dieses Weltweisen kann eine Eigenschaft, die sich nicht durch die Idee einer Sache deutlich begreifen lässt, dieser Sache nicht zukommen. Allein dieser Grundsatz selbst hat vielfältigen Widerspruch gefunden; und was die Eigenschaften des ausgedehnten und denkenden Wesens betrifft, so hat man den Beweis gefordert, dass sie nicht nur von disparater Natur sind, sondern sich einander widersprechen. Von Eigenschaften, die sich einander schnurstracks widersprechen, sind wir versichert, dass sie nicht eben dem Subjecte zukommen können; allein von Eigenschaften, die nichts mit einander gemein haben, schien dieses so ausgemacht noch nicht.

Als ich die Immaterialität zu erweisen hatte, stiefs ich auf diese Schwierigkeit; und ob ich gleich der Meinung bin, dass der Grundsatz des CARTESIUS, dessen ich vorhin erwähnt, gar wohl aufser Zweifel gesetzt werden könnte, so sah ich mich dennoch nach einer Beweisart um, die mit weniger Schwierigkeit nach der sokratischen Methode abgehandelt werden könnte. Ein Beweis des PLOTINUS, den einige Neuere weiter ausgeführt haben, schien mir diese Bequemlichkeit zu versprechen.

„Einer jeden Seele, schliefst PLOTINUS*, wohnt ein Leben (ein inneres Bewusstsein) bei. Wenn nun die Seele ein körperliches Wesen

* *Enneadis* IV. L. VII.

sein sollte, so müssten die Theile, aus welchen dieses körperliche Wesen besteht, entweder ein jeder, oder nur einige, oder gar keine derselben ein Leben (inneres Bewusstsein) haben. Hat nur ein einziger Theil Leben, so ist dieser Theil die Seele. Mehrere sind überflüssig. Soll aber jeder Theil insbesondere des Lebens beraubt sein, so kann solches auch durch die Zusammensetzung nicht erhalten werden; denn viele lebloſe Dinge machen zusammen kein Leben aus, viele verstandlose Dinge keinen Verstand." In der Folge wiederholt PLOTINUS denselben Schluss mit einiger Veränderung: „Ist die Seele körperlich, wie steht es um die Theile dieses denkenden Körpers? Sind sie auch Seelen? Und die Theile dieser Theile? Geht dieses anders immer so fort, so sieht man ja, dass die Gröſse zum Wesen der Seele nichts beiträgt, welches doch geschehen müsste, wenn die Seele eine körperliche Gröſse hätte. In unserm Falle würde jedem Theile die Seele ganz beiwohnen, da bei einer körperlichen Gröſse kein Theil dem Ganzen an Vermögen gleich sein kann. Sind aber die Theile keine Seelen, so wird auch aus Theilen, die keine Seele sind, keine Seele zusammengesetzt werden können." — Diese Gründe haben allen Schein der Wahrheit; allein zur völligen Ueberzeugung fehlt ihnen noch vieles. PLOTINUS setzt als unzweifelhaft voraus, dass aus unlebenden Theilen kein lebendes Ganze, aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganze zusammengesetzt werden könne. Warum aber kann aus unregelmäſsigen Theilen ein regelmäſsiges Ganze, aus harmonielosen Tönen ein harmonisches Concert, aus unmächtigen Gliedern ein mächtiger Staat zusammengesetzt werden?

Ich wusste auch, dass nach dem Systeme jener Schule, der ich zu sehr anhängen soll, die Bewegung aus solchen Kräften, die nicht Bewegung sind, und die Ausdehnung aus Eigenschaften der Substanzen, die etwas ganz anderes als Ausdehnung sind, entspringen sollen. Diese Schule also kann den Satz des PLOTINUS gewiss nicht in allen Fällen gelten lassen, und gleichwohl scheint derselbe in Absicht auf das denkende Wesen seine völlige Richtigkeit zu haben. Ein denkendes Ganze aus undenkenden Theilen dünkt einem jeden der gesunden Vernunft zu widersprechen.

Um von diesem Satze also überzeugt zu sein, war noch zu untersuchen, welche Eigenschaften dem Ganzen zukommen können, ohne dass sie den Bestandtheilen zukommen, und welche nicht. Zuerst fiel in die

Augen, dass solche Eigenschaften, welche von der Zusammensetzung und Anordnung der Theile herrühren, den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen. Von dieser Art ist Figur, Gröfse, Ordnung, Harmonie, die elastische Kraft, die Kraft des Schiefspulvers u. dgl. — Sodann fand sich auch, dass öfters Eigenschaften der Bestandtheile Erscheinungen im Ganzen hervorbringen, die, unserer Vorstellung nach, von ihnen völlig unterschieden sind. Die zusammengesetzten Farben scheinen uns den einfachen unähnlich zu sein. Wir fühlen die zusammengesetzten Gemüthsbewegungen ganz anders, als die einfachen, aus welchen sie bestehen. Wohlriechende Theile, die gehäuft werden, erzeugen einen ganz verschieden scheinenden, zuweilen sehr unangenehmen Geruch, so wie im Gegentheile durch Vermischung übelriechender Gummen ein angenehmer Geruch erhalten werden kann (vgl. HALLERI *Physiologia* T. V., p. 169, 170). Der Dreiklang in der Tonkunst, wenn er zugleich angestimmt wird, thut eine ganz andere Wirkung, als die einzelnen Töne, aus welchen er besteht.

Die Eigenschaften des Zusammengesetzten also, die den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen, fliefsen entweder aus der Anordnung und Zusammensetzung dieser Theile selbst, oder sind blofse Erscheinungen; nämlich die Eigenschaften und Wirkungen der Bestandtheile, die unsere Sinne nicht auseinandersetzen und unterscheiden können, stellen sich uns im Ganzen anders vor, als sie wirklich sind. Nunmehr machte ich die Anwendung von dieser Betrachtung auf den Satz des PLOTINUS.

Das Vermögen zu denken kann keine Eigenschaft von dieser Art sein, denn alle diese Eigenschaften sind offenbar Wirkungen des Denkvermögens, oder setzen dasselbe voraus. Die Zusammensetzung und Anordnung der Theile erfordert ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten dieser Theile, und die Erscheinungen sind nicht sowohl in den Sachen aufser uns, als in unserer Vorstellung anzutreffen. Beide Arten sind also Wirkungen der Seele, und können das Wesen derselben nicht ausmachen. Daher kann aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganze zusammengesetzt werden.

Auch der andere Theil des Beweises erforderte eine weitere Ausführung. Es hat Weltweise gegeben, die den Atomen der Körper dunkle Begriffe zugeschrieben, woraus denn, ihrer Meinung nach, im Ganzen

klare und deutliche Begriffe entspringen. Hier war zu beweisen, dass dieses unmöglich sei, und dass wenigstens eins von diesen Atomen so deutliche, so wahre, so lebendige u. s. w. Begriffe haben müsste, als der ganze Mensch. Ich bediente mich zu diesem Behufe des Satzes, den Herr PLUQUET so schön ausgeführt, dass viele geringere Grade zusammen keinen stärkern Grad ausmachen. Es giebt nämlich eine Gröfse der Menge (*quantitas extensiva*), die in der Menge der Theile besteht, aus welcher sie zusammengesetzt ist; und eine Gröfse der Kraft (*quantitas intensiva*), die auch Grad genannt wird. Wenn mehrere Theile hinzukommen, so nimmt die Gröfse der ersten Art zu, aber der Grad erfordert eine innerliche Verstärkung, keine gröfsere Ausbreitung. Man gieſse laues Wasser zu lauem Wasser, so wird die Menge des Wassers, aber nicht der Grad der Wärme vermehrt. Viele Körper, die sich mit einer gleichen Geschwindigkeit bewegen, machen, wenn sie zusammenhängen, eine gröfsere Masse, aber keine gröfsere Geschwindigkeit aus. Der Grad ist in jedem Theile so grofs, als in dem Ganzen, daher kann die Menge der Theile den Grad nicht verändern. Wenn dieses geschehen soll, so müssen die Wirkungen der Menge in eine concentrirt werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen. So können viele schwache Lichter eine Stelle stärker beleuchten, viele Brennspiegel einen Körper stärker in Brand setzen. Je mehr Merkmale ein und eben dasselbe Subject an einem Gegenstande wahrnimmt, desto klarer wird die Vorstellung dieses Subjects von diesem Gegenstande. Es folgt hieraus sehr natürlich, dass alle dunklen Begriffe der neben einander seienden Atome zusammen keinen deutlichen, ja nicht einmal einen minder dunklen Begriff ausmachen können, wenn sie nicht in einem Subjecte concentrirt, von demselben einfachen Wesen gesammelt und gleichsam übersehen werden. —

Die meisten Gründe meines dritten Gesprächs sind aus BAUMGARTENS *Metaphysik* und REIMARUS' *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* entlehnt. Von dem Beweise aus der Harmonie unserer Pflichten und Rechte habe ich bereits in dem Vorberichte erinnert, dass ich ihn noch nirgend gefunden habe. Ich setze dabei voraus, dass die Todesstrafen in gewissen Fällen rechtens sind. Nun scheint aber der Marquis BECCARIA in seiner Abhandlung: *Von den Verbrechen und*

Strafen[1], diesen Satz in Zweifel zu ziehen. Da dieser Weltweise der Meinung ist, dass sich das Recht zu strafen einzig auf den gesellschaftlichen Vertrag gründe, woraus denn die Unrechtmäfsigkeit der Todesstrafen freilich folgt, so habe ich die Meinung selbst, in dieser zweiten Auflage, in einer Anmerkung zu widerlegen gesucht. Der Marquis kann nicht umhin, die Todesstrafe in einigen Fällen für unvermeidlich zu halten. Er will zwar eine Art von Nothrecht daraus machen; allein das Nothrecht muss sich auf eine natürliche Befugniss gründen, sonst ist es bloſse Gewaltthätigkeit. Ueberhaupt ist wohl der Satz nicht in Zweifel zu ziehen, dass alle Verträge in der Welt kein neues Recht erzeugen, sondern unvollkommene Rechte in vollkommene verwandeln. Wenn also die Befugniss zu strafen nicht in dem Rechte der Natur begründet wäre, so könnte solche durch keinen Vertrag hervorgebracht werden. Gesetzt aber, das Recht zu strafen sei, ohne Vertrag, ein unvollkommenes Recht, wiewohl ich dieses für ungereimt halte, so verliert mein Beweis dennoch nichts von seiner Bündigkeit; denn vor dem Richterstuhle des Gewissens sind die unvollkommenen Rechte eben so kräftig, die unvollkommenen Pflichten eben so verbindlich, als die vollkommenen. Ein unvollkommenes Recht, jemanden am Leben zu strafen, setzt wenigstens eine unvollkommene Obliegenheit voraus, diese Strafe zu leiden. Diese Obliegenheit wäre aber ungereimt, wenn unsere Seele nicht unsterblich wäre.

In der *Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften*, Bd. VI, findet sich eine ausführliche Anzeige und Beurtheilung des *Phädon*, die vortreffliche Anmerkungen enthält. Die Gedanken über den philosophischen Dialog, die der Recensent vorausschickt, können zum Muster dienen, wie ein Kunstrichter sich als Sachverständigen rechtfertigen sollte, bevor er meistert. — Daselbst wird wider den Beweis von der Collision der Pflichten erinnert, dass er einen Zirkel enthalte. „Dass es eine Pflicht sei", wird gesagt (S. 331), „für irgend jemanden der Erhaltung unseres Lebens zu entsagen, wissen wir ja nirgends anders her, als weil wir höhere Endzwecke als das Leben zu kennen glauben; würde dieses als

[1] *Dei delitti e delle pene,* zuerst anonym Monaco 1764; dann 2 Bde. Venedig 1781. Die berühmte Schrift wurde vielfach u. a. von Bergk, Leipzig 1798, und in neuer Zeit von Julius Glaser, Wien 1851, ins Deutsche übersetzt.

ein Irrthum bewiesen, so fielen jene Pflichten weg, und mit ihnen zugleich der Widerspruch.“ Ich glaube hierdurch auf keinerlei weise widerlegt zu sein. Der Beweis kann verschiedene Wege nehmen, die ohne Zirkel zum Ziele führen. Einmal gehe man von der Verbindlichkeit zum geselligen Leben aus. Diese kann unabhängig von der Unsterblichkeit der Seele erwiesen werden, gründet sich also, wie alle moralischen Wahrheiten, auf metaphysische Sätze. Der Ausführung hiervon wird man mich hoffentlich überheben, da sie mich offenbar zu weit führen würde, und diese Sätze von andern schon hinlänglich bearbeitet worden sind. Nun kann keine menschliche Gesellschaft bestehen, wenn das Ganze nicht in gewissen Vorfällen das Recht hat, das Leben eines ihrer Glieder dem gemeinen Besten aufzuopfern. Diesen Satz haben Epikur, Spinoza und Hobbes nicht leugnen können, ob sie gleich keine höhern Endzwecke als das Leben erkennen wollten. Sie sahen wohl ein, dass kein geselliges Leben unter den Menschen statt finden könne, wenn dem Ganzen dieses Recht nicht eingeräumt würde. Allein da die Begriffe von Recht und Pflicht nicht entwickelt genug waren, so merkte man nicht, dass dieses Recht auch auf Seiten des Bürgers die Pflicht voraus setzt, sich dem Wohle des Ganzen aufzuopfern, und dass diese Pflicht der Natur nicht gemäfs sei, wenn die Seele nicht unsterblich ist.

Ich kann auch, wie in dem letzten Gespräche geschehen, von der Gerechtigkeit, eine Beleidigung zu ahnden, ausgehen, die in der That auch im Stande der Natur dem Menschen zukommen muss (wie in der Note zu S. 235 ausgeführt worden). Der Recensent macht zwar wider meine Gründe folgende Erinnerung: „Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande, und das Recht zu strafen in der bürgerlichen Gesellschaft, sind in der That zwei verschiedene Rechte. Das erste bezieht sich blofs auf die Person, die beleidigt hat, ihr das Vermögen und den Willen zu benehmen, uns künftig wieder zu beleidigen; das andere geht auch auf alle übrigen Personen der Gesellschaft, die uns nicht beleidigt haben, sie von dem Verbrechen, durch die Erfahrung der physischen Uebel, die sie daraus zu erwarten haben, abzuschrecken; das erste gründet sich lediglich auf das Recht, sich zu vertheidigen, oder ist vielmehr mit demselben einerlei: bei diesem aber bleibt dem Beleidiger selbst das Recht, sich auch unserer Rache entgegenzusetzen; das andere gründet sich auf die freiwillige Uebertragung aller seiner voll-

kommenen Rechte an die Gesellschaft, wodurch also auf Seiten des Beleidigers das Recht aufgehoben wird, sich gegen die Rache zu vertheidigen, die von der ganzen Gesellschaft herkommt u. s. w." Allein ich sehe nicht ein, wie ihm diese Unterscheidungen eingeräumt werden können. Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande? Ich kenne kein Recht der bloſsen Vergeltung, oder der Rache der menschlichen Natur, das Böses thut, weil Böses geschehen ist, wodurch das physische Uebel vermehrt wird, ohne moralisch Gutes zu befördern. Und warum soll der Mensch im Stande der Natur nicht die Absicht haben dürfen, andere von Beleidigungen abzuschrecken? Gehört etwa hierzu ein gesellschaftlicher Vertrag? Muss der Mensch erst einen Theil seiner Rechte an die Gesellschaft übertragen haben, bevor er andern zeigt, dass er eine Beleidigung zurückgeben kann? — Endlich hebt das Gegenrecht, das den Beleidigern zukommen soll, sich der Rache zu widersetzen, offenbar die Harmonie der moralischen Wahrheiten auf, und setzt einen Fall fest, wo das Recht auf beiden Seiten gleich sein kann, wo die Stärke also nothwendig entscheiden muss, einen natürlichen Zweikampf. Einen Satz, der in dem Systeme der moralischen Wahrheiten Unordnung anrichtet, halte ich für nicht minder ungereimt, als wenn die Harmonie metaphysischer Wahrheiten dadurch gestört werden sollte. Diese Dissonanz zu vermeiden, müssen wir auch im Stande der Natur von Seiten des Beleidigers eine Pflicht annehmen, die Ahndung zu dulden. Käme dem Beleidiger im Stande der Natur ein Recht der Vertheidigung zu, so würde es auch in der Gesellschaft nicht ohne Wirkung bleiben können. Denn wenn der Beleidigte sein Recht der Vertheidigung an die Gesellschaft übertrüge, so würden sie sich einander aufheben, und es könnte keine Strafe erfolgen. Es ist also nicht möglich, die moralische Welt von Widersprüchen zu befreien, wenn man kein zukünftiges Leben gestatten will.

Dass es aber Fälle gebe, wo die Todesstrafe das einzige Mittel ist, künftige Beleidigungen zu verhüten, hat Beccaria selbst nicht in Zweifel gezogen, wiewohl er mit Recht sie für so häufig nicht hält, als in den eingeführten peinlichen Rechten angenommen wird. Ueberhaupt hält die Strafe mit dem Verbrechen gleiche Schritte. Wie dieses keine Grenzen kennt, so auch jene, und es ist kein Grad so hoch, den sie nicht erreichen könnte. Es giebt auch zwischen Marter und Tod keine be-

stimmten Schranken, die man der Strafgerechtigkeit anweisen könnte; daher wenn in einigen Fällen erlaubt ist, jemanden zur Strafe zu peinigen, so muss es auch Fälle geben, in welchen es erlaubt ist, zur Strafe zu tödten, weil von Marter zum Tode ein allmählicher Uebergang ist, der nirgend durch bestimmte Grenzen unterbrochen wird. — Was der Recensent in der Folge noch erinnert, dass zwar aus der Natur der Dinge auf das Recht, nicht aber aus dem Rechte auf die Natur der Dinge geschlossen werden könne, scheint mir so nothwendig nicht. Wenn der Rückgang in einem Zirkel geschieht, so ist er verboten. Wenn aber in der Einrichtung der Natur von meinem Gegner manches zugegeben, und manches geleugnet wird, soll ich nicht von dem Zugegebenen auf das Recht, und von dem Rechte auf den Theil der Natureinrichtung schliefsen können, der nicht hat zugegeben werden wollen?

V.

VON DER UNKOERPERLICHKEIT DER SEELE.

Erste Betrachtung.

Kann die Materie das Vermögen zu denken besitzen?[1]

Ich glaube, die Unmöglichkeit sei erwiesen, und die Einwürfe wider die davon geführten Beweise betreffen meistens nur Ausdrücke, die man nicht vorsichtig genug wählen kann, weil die Sprache selbst für die Subtilität dieser Untersuchung zu ungelenkig ist. — Unter andern hat mir folgende Beweisart sehr überzeugend geschienen.

Man setzt als zugestanden voraus, dass die Vorwürfe in der Natur, das heifst aufserhalb dem denkenden Wesen, jeder für sich sein eigenes Dasein hat. Ihre Verbindung gründet sich auf wechselsweise Ver-

[1] VORBEMERKUNG. Wir haben die nachfolgende gegen den psychologischen Materialismus gerichtete Abhandlung MENDELSSOHN's unmittelbar an den „*Phädon*" angeschlossen, weil sie ihrem Inhalte und ihrer Tendenz nach viele gemeinsame Punkte mit demselben darbietet. Auch hier wird die Immaterialität der Seele mit Beweisen unterstützt, die mit denen, welche im ersten und zweiten Theile des „*Phädon*" entwickelt werden, vielfach analoges haben. Die beiden ersten Betrachtungen der Abhandlung suchen die Unmöglichkeit zu erweisen, dass der Materie die Fähigkeit des Denkens zukommen könne, was aus der atomistischen Beschaffenheit der Materie, also aus ihrer absoluten Unfähigkeit Vieles in Eins zusammenfassende Vorstellungsprocesse zu bilden, hergeleitet wird. Die dritte Betrachtung, welche die Frage der Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit der Seele aufwirft und bejaht, stützt sich auf den Beweis im „*Phädon*", dass es zwischen Sein und Nichtsein eine Kluft gebe, die die Natur nicht übersteigen könne. Die Natur vermöge eben so wenig Etwas in Nichts zu verwandeln, als aus Nichts Etwas hervorzubringen. Der letzte Abschnitt sucht D'ALEMBERT's Ideen über die spirituelle Natur der Seele theils zu berichtigen, theils weiter zu entwickeln.

hältnisse und Beziehungen, die nicht in den Objecten allein anzutreffen sind, sondern, um zu sein, erst gedacht werden müssen. Ein Haus z. B. ist, als Vorwurf genommen, von einem Steinhaufen nicht unterschieden. Wenn aber das denkende Wesen hinzukommt, und die Theile und ihre Verhältnisse zum Ganzen wahrnimmt, so nimmt es in einem Steinhaufen Unordnung, an einem Gebäude aber Symmetrie und Regelmäfsigkeit wahr. Ein wohl geordneter Staat und ein Haufen zusammengelaufenen Volks, wodurch unterscheiden sie sich? Blofs durch die Verhältnisse und regelmäfsigen Beziehungen auf das Ganze, die aber nicht in jedem Bürger, wie er objectiv existirt, sondern in der Beziehung eines jeden mit allen übrigen anzutreffen sind. — Vater und Sohn, Stamm und Frucht sind an und für sich isolirte Geschöpfe, aber in ihrem Verhältnisse, als Ursache und Wirkung betrachtet, stehen sie in Verbindung.

Gesetzt, jedes Object werde auch in einem besondern Theile der denkenden Materie eingedrückt: so hat jeder Eindruck, so wie jeder Vorwurf, sein isolirtes Dasein. Wenn nun *A*, *B*, *C*, *D* Objecte und *a*, *b*, *c*, *d* Theilchen der denkenden Materie sind, so wird jedes denkende Atom *a* sich den ihm zusagenden Vorwurf *A* vorstellen u. s. w. Wo werden aber die Verhältnisse und Beziehungen dieser Objecte wahrgenommen werden?

Nicht in einem von diesen Atomen, denn jedes kennt nur seinen Gegenstand, und zu den Verhältnissen muss jedes mit allem verglichen werden.

Auch nicht in allen zusammengenommen, denn das Zusammennehmen selbst setzt ein Wahrnehmen der Beziehungen und Verhältnisse voraus, ohne welches jedes ewig für sich bleibt, und mit andern kein ganzes ausmacht.

Wir müssen also zum Wahrnehmen der Verhältnisse und der Beziehungen, die eine Vergleichung erfordern, aufser den Theilchen *a*, *b*, *c*, *d*, noch ein besonderes Theilchen der denkenden Materie, *e* z. B. annehmen, dem wir dieses Geschäft auftragen. Dieses Theilchen würde die Eindrücke an den Vorwürfen *A*, *B*, *C*, *D* alle haben müssen, um sie mit einander vergleichen zu können. Wenn dieses kleine Theilchen *e* wiederum aus kleinen Theilchen bestünde, so würden sich die Eindrücke abermals entweder zerstreuen, oder jedes kleinere Theilchen sie alle besitzen müssen. In dem ersten Falle schwindet die Möglichkeit

der Gegeneinanderhaltung, in dem letztern aber müssen wir doch am Ende auf ein untheilbares kommen, das die Eindrücke aller Vorwürfe *A*, *B*, *C*, *D* vereinigt, und zugleich die Fähigkeit hat, sie mit einander zu vergleichen, und ihre Verhältnisse und gegenseitigen Beziehungen wahrzunehmen.

Dieses untheilbare, dieses einfache Wesen, das alle Eindrücke aufnimmt, das sie gegen einander halten, auf einander beziehen, und mit einander vergleichen kann, ist von der theilbaren, zusammengesetzten Materie wesentlich unterschieden. Wir nennen es zum Unterschiede Seele.

Ich kann dem Gegner die Wahl lassen, ob er die Materie aus lauter solchen untheilbaren denkenden Atomen bestehen lassen, oder nur eine einzige untheilbare, denkende Substanz in die organisirte Materie setzen will, welche von allen Objecten Eindrücke annimmt und vergleicht. In beiden Fällen ist es nicht die Materie, oder das zusammengesetzte Wesen, welches denkt, sondern das einfache, das untheilbare, nur dass wir in dem ersten Falle, anstatt die Seele mit den Materialisten zu einem körperlichen Wesen zu machen, vielmehr den Körper selbst in eine Sammlung von Seelen verwandeln. Mit einem Worte: zum Denken muss Vieles in Einem versammelt werden; die Materie aber ist niemals eine Substanz, denn sie besteht aus trennbaren Theilen, deren jeder für sich bestehen kann.

Zweite Betrachtung.

Wenn auch die Materie ihrer Natur nach des Denkens unfähig ist, kann ihr der Allmächtige nicht diese Eigenschaft mittheilen?

Dieser Einwurf wider die Immaterialität der Seele pflegt durch das Ansehen eines grofsen Namens unterstützt zu werden. Locke hat ihn irgendwo in seinen Schriften vorgebracht; und seit der Zeit ist er von so manchem Schriftsteller mit einem Triumphe wiederholt worden, als wenn nichts darauf zu antworten wäre. Allein ich glaube, der Engländer selbst hat seinen Einfall für so unüberwindlich nicht gehalten.

Die Cartesianer lehrten: Wenn der Körper des Denkens fähig sein sollte, so müsste sich durch Ausdehnung und Bewegung die Natur der Gedanken begreiflich machen lassen. Nun sind aber, sagten sie, Gedanken und Ausdehnung, Bewegung und Wahrnehmen, oder inneres Bewusstsein der Bewegung von ungleicher Natur, von disparaten Eigenschaften; denn man mag die Theilchen der Materie versetzen und verbinden, wie man will, so entsteht daraus noch kein Begriff, keine Vorstellung von dieser Versetzung, kein Wahrnehmen der dadurch erzeugten Veränderung. Das Ausgedehnte, schlossen sie, muss also bloſs beweglich sein, das Denken hingegen einer nicht ausgedehnten Substanz, die der Bewegung unfähig ist, zukommen.

Da man durch diese Gründe nur zu beweisen schien, dass die Gedanken der Materie nicht natürlich sind, so fragte Locke mit Recht: ob nicht die Allmacht der Materie eine Kraft verleihen könnte, die sie von selbst nicht haben würde?

So, wie andere Weltweise den Beweis für die Immaterialität der Seele geführt haben, ist diese Frage gar nicht möglich. Wenn zum Denken viele Substanzen in einer einzigen (durch die Vorstellung) zusammenkommen müssen, die Materie hingegen niemals aufhört, aus vielen zu bestehen: so lässt sich eine denkende Materie eben so wenig ohne Widerspruch annehmen, als ein viereckiger Kreis.

Aber auch selbst nach der angeführten Cartesianischen Beweisart lässt sich der Zweifel des Engländers auf eine sehr einleuchtende Weise heben. Man kann zeigen, dass die Eigenschaften sich nicht mit-

theilen lassen, und dass die Allmacht selbst keinem Wesen eine Kraft zulegen kann, die ihm seiner Natur nach nicht zukommt. Man sehe hier ein Gespräch, das über diesen Punkt zwischen zwei Weltweisen vorgefallen ist, die ich HYLAS und PHILONOUS nennen will.

HYLAS. Und wenn auch die Materie an und für sich nicht denken kann, wird ihr die Allmacht Gottes nicht die Kraft zu denken mittheilen können?

PHILONOUS. Wir wollen sehen, mein Freund! — Wie fängt es die Allmacht an, dass sie am Dorne Rosen wachsen lässt? Erschafft sie etwa jährlich in der Rosenzeit frische Knospen aus dem Nichts, und befestigt sie an dem Strauche?

HYLAS. Das nicht. Vielmehr hat sie in den Dorn selbst den Samen gelegt, aus welchem zu ihrer Zeit die Rosen hervorsprossen.

PHILONOUS. Also, wer den Rosensamen zergliedern, und seinen innern Bau mit mikroskopischen Augen betrachten kann: der wird deutlich einsehen, wie aus dem fein organisirten Samen, durch die Entwickelung, Rosen aufblühen können?

HYLAS. Allerdings! Wenn nur seine Sinne zart genug sind, oder die Instrumente genug vergröfsern.

PHILONOUS. Gesetzt aber, die Allmacht wollte am Rosenstocke, der nur Rosensamen führt, Citronen wachsen lassen: würde sie nicht diese dem Strauche unnatürlichen Früchte besonders erschaffen, und an den Stengeln befestigen müssen?

HYLAS. Nicht anders! Aber alsdann würden die Früchte am Rosenstocke nur zu wachsen scheinen, nicht wirklich wachsen.

PHILONOUS. Mehr aber, als diesen blofsen Schein, dünkt mich, kann selbst die Allmacht in diesem Falle nicht erhalten; sie müsste denn den Rosendorn in einen Citronenbaum verwandeln: das heifst nach der Sprache einer gesunden Philosophie — den Rosendorn vernichten, und einen Citronenbaum an die Stelle setzen.

HYLAS. Das wäre denn aber nicht das, was wir verlangten.

PHILONOUS. Freilich nicht! Und es bliebe also bei dem vorigen: Die Allmacht würde die Citronen besonders erschaffen und mit dem Rosenstrauche verbinden müssen. — Wie aber? Der Stamm führt ja keine Citronensäfte. Woher werden denn die Früchte ihre Nahrung nehmen?

HYLAS. Diese wird ihnen die Allmacht aus der Luft oder sonst woher zuführen müssen.

PHILONOUS. Und wenn nun der Stock vergeht: haben die Citronen mehr als ihre Stütze verloren?

HYLAS. Sicherlich nicht. Da der Stamm, an dem sie hingen, sie weder hervorgebracht, noch genährt hatte.

PHILONOUS. Nunmehr wieder zu unserer Hauptfrage! — Sie haben mir eingeräumt, dass die Materie an und für sich nicht denken könne; das heifst, dass sie, vermöge ihrer innern Structur, unendlicher Gestalten, Farben und Bewegungen, aber keiner Gedanken fähig sei.

HYLAS. Ich gebe zu, dass Cartesius dieses so gut als erwiesen hat.

PHILONOUS. Der Grund zu den Gedanken liegt also nicht in der Materie, so wenig als Citronensamen im Rosendorn. Aber Gott soll der Materie die Kraft zu denken mittheilen. Muss er nicht diese Kraft besonders erschaffen, und mit der Materie verbinden?

HYLAS. Allerdings! so wie wir an unserm Beispiele gesehen haben.

PHILONOUS. Dadurch aber erlangt die Materie nur dem Scheine nach die Kraft zu denken; diese kann ihr in der That so wenig eigenthümlich werden, als am Rosenstocke wirkliche Citronen wachsen können.

HYLAS. Auch das muss ich zugeben.

PHILONOUS. Die Frage war also nicht: ob die Allmacht der Materie die Kraft zu denken mittheilen könne? denn dieses ist unmöglich, sondern: ob sie nicht eine Kraft zu denken erschaffen und mit der Materie verbinden könne? und siehe, dieses hat sie wirklich gethan. Sie hat mit gewissen Portionen organisirter Materie eine besonders erschaffene Kraft zu denken verbunden, und beide zusammen machen das lebendige Thier aus. Wie die Früchte zum fremden Stamme, so verhält sich die Kraft zu denken zur organisirten Materie. Am Ende kann diese vergehen, ohne dass jene mehr als die Stütze verlöre.

Dritte Betrachtung.

Sollte die Seele nicht mit dem Körper vergehen? Sie wächst mit demselben, leidet mit demselben, richtet sich in allen ihren Veränderungen nach demselben; und im Alter wird sie schwächer, so wie der Körper nach und nach abnimmt. Ein derber Schlag auf die Hirnschale verwandelt das gröfste Genie in einen Dummkopf. Sollte nicht die Kraft zu denken ganz aufhören, wenn der Körper nicht mehr ist?

Ich habe Spiegel in meinem Zimmer, in welchen sich alles abbildet, was im Zimmer vorgeht. Die Bilder in denselben richten sich nach den Gegenständen in Absicht auf ihre Lage, Farbe, Gröfse, Figur und Bewegung. Aber die Spiegel haben ihr besonderes Dasein, und hängen in Absicht auf dasselbe nicht von den Gegenständen ab.

Sollte es mit der Seele des Menschen eine andere Beschaffenheit haben?

Es scheint nicht. Sie stellt sich alles treulich vor, was irgendwo im Gehirne, da wo der Sammelplatz der Empfindungen sein mag, vorgeht; dieses deutlich, jenes dunkel; dieses mit lebhaftern, jenes mit schwächern Farben; manches mit Lust, und manches mit Unlust, je nachdem das materiale Bild, oder der Eindruck im Gehirne, diese oder jene Beschaffenheit hat. So lange diese materialen Bilder jedes seinen angemessenen Grad von Licht und Stärke hat, sieht auch die Seele das hervorstehende und lebhafte in der Bilderreihe mit Bewusstsein, oder in einer Erhellung, in welcher sich auch die Theile unterscheiden lassen; das übrige aber zeigt sich ihr in einer allmählichen Abnahme von Licht und Schatten, die ihrer Fähigkeit sehr angemessen ist. In diesem Zustande hat sie auch das Vermögen zu denken, das ist, ihre Aufmerksamkeit, auf welchen Theil des Vorwurfs ihr gutdünkt, mit einiger Freiheit zu richten, die Begriffe abzusondern, mit willkürlichen Zeichen zu verbinden, und so nach Belieben zu zergliedern, zusammenzusetzen, mit dem Vergangenen zu vergleichen, und das Zukünftige zu vermuthen. Sind die materialen Bilder im Gehirne zerrüttet, und ihr Helldunkel mit der Wahrheit nicht übereinstimmend, so wird die Seele nach sehr rich-

tigen Regeln aus falschen Berichten nicht anders als auf falsche Folgen kommen können. So scheint es dem Wahnsinnigen und Fieberkranken zu gehen! Räumt dem Wahnwitzigen das ein, was er durch die Evidenz der Sinne nicht in Zweifel ziehen zu können glaubt, so werdet ihr auch den gröfsten Theil seiner Folgen zugeben müssen, die euch nur unsinnig scheinen, so lange ihr die Voraussetzungen nicht wisst, zu welchen die Seele durch die falschen Berichte der materialen Begriffe verleitet worden.

Sind aber die Farben gleichsam verloschen, dergestalt, dass alle Bilder ungefähr gleiches Licht haben, und keins merklich hervorsticht, so hört das Bewusstsein der Seele auf, und zugleich ihre Herrschaft über die Aufmerksamkeit. Dieses geschieht, wie es scheint, im Schwindel, im Schlafe und in der Ohnmacht. Dass sich alle Vorstellungen der Seele in diesem Zustande völlig verlieren sollten, ist nicht möglich. Wenn ein starker Eindruck in die Sinne den Schlafenden aufweckt, so muss der schwächste nicht unterlassen, wenigstens eine sehr schwache Empfindung zu erregen. So auch mit dem Ohnmächtigen; wenn der flüchtige Geist, oder ein Stich in die Haut ihn wieder zu sich bringen können, so muss der unmerklichste Geruch, die leiseste Berührung der Haut eine ihr angemessene Wirkung im Gehirne, und folglich auch in der Seele, hervorbringen. Das Starke und Schwache ist sich, der Natur so wie der Wirkung nach, gleich, und nur dem Grade nach unterschieden. Wenn die starke Ursache eine Wirkung erzeugt, so kann auch die schwächste Ursache nicht ohne Wirkung sein. Da nun die Gliedmafsen der Sinne eines Betäubten, eines Ohnmächtigen, eines Schlafenden nicht ganz ohne Eindrücke sind: so müssen diese, so schwach sie auch immer sein mögen, im Gehirne einige Veränderungen hervorbringen, und diese Vorstellungen erzeugen; aber schwache, der Ursache gemäfse, unter welchen sich keine ausnimmt, und die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Daher die Betäubung, der Mangel des Bewusstseins und der Besinnung in diesem Zustande, der auch aufhören muss, so bald ein Gegenstand mit Heftigkeit in die äufsern Sinne wirkt, und einen Eindruck von ausnehmender Stärke hervorbringt. Daher das gröfste Genie in einen Dummkopf verwandelt werden kann, wenn durch eine gewaltsame Erschütterung des Gehirns die Bilder zerrüttet, in Unordnung gebracht, in ein schwaches oder gar falsches Licht gesetzt worden sind. Der grofse Geist wird im Wachen nicht viel anders sein, als er sonst im Schlafen gewesen ist.

Alle Veränderungen im lebendigen Körper beweisen also nur, dass die Gedanken mit den sinnlichen Begriffen, und diese mit den sinnlichen Eindrücken im Gehirne in Verbindung stehen. Aber wo im Gehirne?

Die Erfahrung lehrt, dass man ansehnliche Stücke vom Gehirne ohne Verletzung der Seelenkräfte verlieren kann, zur Verwunderung für diejenigen Weltweisen, die schon jeder Portion des Gehirns ihre Seelenkraft, und beinahe jeder Fiber ihren Begriff angewiesen haben. Man sah nunmehr wenigstens, dass das Gehirn nicht allenthalben eine Werkstatt der Seele sein könne. Andere, die einen bestimmten Theil des Gehirns zum Sammelplatze der Empfindungen angegeben haben, sind nicht weniger durch die Erfahrung widerlegt worden. Man kennt noch fast keine Stelle im Gehirne, die nicht hätte weggenommen, verhärtet, aufgelöst oder verwest sein können, ohne dass der Tod unmittelbar darauf gefolgt wäre. Eine harte Erschütterung des Gehirns scheint die Werkzeuge des Lebens und der Empfindung mehr zu verletzen, als die Beschädigung oder Hinwegnahme irgend eines Theils des Gehirns selbst. Gleichwohl können wir aus allem, was wir von der menschlichen Natur wissen, nicht anders schliefsen, als dass die Empfindungen aller Sinne vermittelst der Nerven irgendwo im Gehirne zusammenlaufen und sich vereinigen müssen.

Die Zergliederung von der einen Seite giebt den gröfsten Anlass, dieses zu vermuthen, und die Natur der sinnlichen Erkenntniss setzt es aufser allen Zweifel. Ja nach der Voraussetzung der Materialisten ist dieses noch nothwendiger; denn wenn die Eindrücke des Gesichts und des Gefühls z. B. nicht irgendwo in der Materie zusammenkämen, wie könnte die denkende Materie sie mit einander vergleichen, wie doch augenblicklich geschehen muss, wenn wir die Urtheile des einen Sinns durch den andern Sinn verbessern und berichtigen.

Ich halte es nicht für unmöglich, dass irgend ein unsichtbarer Theil im Gehirne, den die Zergliederer vielleicht vergebens suchen, der Vereinigungspunkt aller Eindrücke sein könne. Der kleinste Theil der Materie kann noch zusammengesetzt und mannigfaltig genug gebildet sein, um alle diese Eindrücke anzunehmen; ja, nach den Begriffen, die ich mir von der Materie mache, getraue ich mir nicht mit Gewissheit zu behaupten, dass nicht diese kleine wundervolle Maschine im Nervensafte anzutreffen, und das Gehirn selbst blofs die Werkstatt sei, in welcher

dieser empfindende und bewegende Lebenssaft abgesondert und zubereitet werde. Von dieser Werkstatt dés Nervensaftes — — jedoch es ist hier der Ort nicht, diese Hypothese aus einander zu setzen. Wenn ich sie noch so wahrscheinlich machen könnte, so würde ich mich dennoch nicht getrauen, auf derselben weiter fortzubauen, oder sie für mehr als eine bloſse Hypothese zu halten. Man nehme an, welche Vermuthung man will, oder welches noch rathsamer ist, man lasse diese Frage, den Vereinigungsort der Empfindungen betreffend, noch dahingestellt sein, so scheint doch dieses wenigstens ausgemacht, dass von dem Untergange des Körpers, von dem Verwesen des sichtbaren Gehirns nicht auf den Untergang oder die Verwesung der Seele zu schlieſsen sei. Ein beschädigtes Glied, ein gereizter Nerv kann die Seele durch die Schmerzen, die er verursacht, verwirren, oder durch angenehme Empfindungen vergnügt machen; aber ein abgesondertes Glied, ein zertrümmerter Nerv steht mit der Seele in keiner Verbindung mehr, und lässt sie gleichgültig. Das Gefühl verbreitet sich auf alle Nerven, die mit dem eigenthümlichen Werkzeuge der Seele ein Ganzes ausmachen, und zieht sich gleichsam aus allen den Theilen zurück, die vom Ganzen abgesondert werden. Nicht anders ist es mit dem Gehirne. So lange es das Werkzeug der Seele ist, muss diese alle Unordnung fühlen, die in jenem vorgeht. Durch die Verwesung hört es auf, mit der Seele in Gemeinschaft zu sein, und verliert die Eigenschaft eines Werkzeugs der Empfindungen. Die Seele kann nicht, wie das Gehirn, aufgelöst werden; denn sie besteht nicht, wie das Gehirn, aus kleinern Theilchen, die nach den Gesetzen der körperlichen Natur zusammenhängen. Sie ist eine unzertrennliche Einheit, die den Gesetzen der Mechanik nicht unterworfen sein kann. Entweder sie muss völlig in Nichts verwandelt werden, oder sie schränkt sich auf ein feineres Werkzeug ein, das mit dem Gehirne nicht zugleich aufgelöst wird, und vielleicht, wie überhaupt in der Natur zu geschehn pflegt, mit der Verwesung des Gehirns eine neue Organisation annimmt. In der gesammten Schöpfung geschieht keine Trennung, ohne eine neue Zusammensetzung, keine Zerstörung einer Form, ohne dass in den unsichtbaren Theilen derselben sich eine neue Form zu bilden anfange, die mit der Zeit sich den Sinnen offenbart. Jeder Untergang zielt auf eine Entstehung, jeder Tod bahnt den Weg zu einem neuen Leben.

Wem diese Vermuthung zu kühn scheint, dem bleibt kein anderer Weg, als die Seele schlechterdings vernichtet werden zu lassen; denn auf keine andere Weise kann ein einfaches Wesen aufhören zu sein, und eine Kraft zu denken muss entweder wirklich denken, oder aufhören da zu sein. Allein wo finden wir Vernichtung in der ganzen Natur? — Welches Stäublein geht in dem gesammten Weltall verloren? — Welches Wesen hört auf zu sein? Welche ursprüngliche Kraft verliert ihre Thätigkeit? — Das Zusammengesetzte wird aufgelöst, ein Theil wird von dem andern in Bewegung gesetzt, eine Kraft von der andern in ihrer Richtung verändert. Bald kommen Grundkräfte zusammen, eine Thätigkeit des Ganzen zu bilden, bald wird die Thätigkeit des Ganzen wieder in ihre Grundkräfte aufgelöst. Aber Vernichtung übersteigt die Kräfte der gesammten Natur. Alle Weltkörper zusammengenommen können kein Sonnenstäublein in Nichts verwandeln, können die Bewegungskräfte eines Atoms nicht völlig unterdrücken. Sie werden auf dasselbe wirken, aber nicht ohne von demselben zu leiden; das heifst, nicht ohne von demselben durch eine verhältnissmäfsige Gegenwirkung in etwas verändert zu werden. So gering diese Veränderung auch sein möchte, so beweist sie doch das Dasein des Gegenwirkenden, und die Aeufserung seiner Kraft, die der ganzen Natur unüberwindlich ist. Zwischen Sein und Nichtsein ist eine Kluft, die die Natur nicht übersteigen kann. Sie kann so wenig Etwas in Nichts verwandeln, als sie aus Nichts Etwas hervorbringen kann.

Ich fordere nicht mehr für die Seele, als man mir für jedes Dunsttheilchen einräumt; nicht mehr für die Kraft zu denken, als man jeder einfachen Bewegungskraft zugesteht. Wäre sie die Kraft eines zusammengesetzten Wesens, so würde sie, wie die zusammengesetzten Bewegungskräfte, in ihre Elemente aufgelöst werden. Da sie aber nicht aus Elementen besteht, so findet diese Art des Untergangs nicht statt, und eine völlige Vernichtung ist allen Naturkräften unmöglich.[1]

[1] Vgl. G. Teichmüller, *Ueber die Unsterblichkeit der Seele.* Leipzig 1874. S. 68 f.

Vierte Betrachtung.

Ueber einige Gedanken des Herrn D'ALEMBERT, die Spiritualität der Seele betreffend.

Herr D'ALEMBERT (siehe dessen *Mélanges de litterature d'histoire et de philosophie.* T. 5, p. 108 sq.) führt einige Schwierigkeiten an, die dem Weltweisen im Wege stehen sollen, ohne Hilfe der Religion, und wenn man seinen Worten trauen darf, sogar ohne Hilfe einer entscheidenden Kirche, sich von der Immaterialität der Seele zu versichern. Er giebt zwar das Uebergewicht der Gründe für die Geistigkeit der Seele zu; allein die Dunkelheiten, die man gleichwohl nach dieser Voraussetzung allenthalben wahrnimmt, sollen sich nicht anders, als durch den Glauben zerstreuen lassen. Man erlaube mir, die Gedanken dieses Weltweisen zu prüfen. Wir wollen sehen, ob wir das Ansehen eines Papstes oder einer Kirche brauchen, um diesen Knoten zu zerhauen.

Zuvörderst muss ich erinnern, dass Herr D'ALEMBERT die Beweise für die Spiritualität eben nicht in ihrer gröfsten Stärke vorträgt. Er schränkt sich bloſs auf die schwache Bemerkung ein, dass zwischen Ausdehnung und Gedanken nicht das geringste Verhältniss zu bemerken sei; *qu'il n'y a en effet aucun rapport apparent* etc., und dieses sind die Gründe, die er davon anführt:

„Ein Marmorblock scheint weder Empfindung, Begriffe, Willen zu haben, noch derselben fähig zu sein; zwischen der Materie, aus welcher der Marmorblock, und derjenigen, aus welcher der menschliche Körper besteht, sind oder scheinen keine andern als bloſs materiale Unterscheidungen zu sein, in Figur, Farbe, Weichheit und Härte der Theile, und in der Flüssigkeit einiger derselben; zwischen dem menschlichen Körper und einem Uhrwerke, das einige Verrichtungen desselben nachahmt, wie die Mechanik zuweilen hervorbringt, ist der Unterschied noch geringer. Warum sollte denn jener Empfindung und Gedanken haben, dieses aber nicht? Was scheint zwischen der Hand eines Leichnams, die man am Feuer hält, und der Hand eines Lebendigen, die demselben ausgesetzt ist, für ein anderer Unterschied zu sein, als die Bewegung des Blutes, die in jener gehemmt ist? Und was für ein Verhältniss

scheint zwischen der Bewegung des Blutes und der Empfindung statt zu finden, die der Lebendige hat, der Leichnam aber nicht? Diese einfältigen Betrachtungen, setzt Herr D'ALEMBERT hinzu, beweisen sie nicht hinreichend, dass Empfinden und Denken einer andern Quelle zuzuschreiben sei, als der Materie?"

Ich glaube den Leser in den Stand gesetzt zu haben, diesen in der That etwas zu leicht scheinenden Gründen einiges Gewicht beizulegen. Alles, was der menschliche Körper vom Marmorblock verschiedenes hat, lässt sich auf Bewegung zurückführen; denn die Organisation selbst ist nichts anderes, als die Zusammenfügung gewisser materialer Theile, wodurch das Ganze zu diesen oder jenen Bewegungen aufgelegt wird. Nun ist die Bewegung nichts anderes, als die Veränderung des Orts oder der Lage. Diese Veränderung selbst aber ist noch von der Vorstellung dieser Veränderung sehr weit unterschieden, und es leuchtet in die Augen, dass durch alle möglichen Ortsveränderungen in der Welt, sie mögen noch so zusammengesetzt sein, kein Wahrnehmen dieser Ortsveränderungen zu erhalten sei, und dass also durch die künstliche Organisation der Materie keine Vorstellung hervorgebracht werden könne. So weit reichen die Gedanken des CARTESIUS, die zwar überführend sind, aber noch einige Dunkelheit zurücklassen.

Hingegen setzt die Betrachtung die oben hinzugefügte Streitfrage in das hellste Licht, und entscheidet völlig für die Spiritualität. Alle Materie besteht aus mehreren Theilen; das Ganze kann keine Kraft haben, davon die Elemente nicht auch den Theilen zukämen. Wenn die einzelnen Vorstellungen so in den Theilen der Seele isolirt wären, wie die Gegenstände in der Natur, so wäre das Ganze nirgends anzutreffen. Wir würden kein Haus, sondern isolirte Steine, keine Harmonie, sondern isolirte Töne, kein Ganzes, sondern einzelne Theile denken; wir würden die Eindrücke verschiedener Sinne nicht vergleichen, die Vorstellungen nicht gegen einander halten, keine Verhältnisse wahrnehmen, keine Beziehungen erkennen, das ist, weder denken noch empfinden können. Denn in den einfachsten sinnlichen Empfindungen liegen Verhältnisse und Beziehungen verborgen, die wir wahrnehmen müssen, wenn die Masse unserer Erkenntniss nicht ein Chaos ausmachen soll, darin sich nicht das Geringste unterscheidet. Hieraus ist klar, dass nicht nur zum Denken, sondern zum Empfinden Vieles in

Einem zusammen kommen muss. Da aber die Materie niemals ein einziges Subject wird, sondern allezeit aus vielen Theilen besteht, so muss das Denken und Empfinden ein einfaches, unmateriales Wesen zur Quelle haben.

Wir wollen uns nunmehr gefasst machen, die Menge von Fragen anzuhören, die Herr d'Alembert dem Weltweisen vorlegt, der sich von der Unkörperlichkeit seiner Seele überzeugt zu haben glaubt. Wir müssen aber folgende Maximen nicht aus den Augen lassen. Erstens: Ein jeder Liebhaber der Wahrheit sei stolz genug, sich durch kein Ansehen der Person blenden, durch keine Schwierigkeit abschrecken zu lassen, mit eigenen Augen zu sehen. Groſse Männer haben diese Schwierigkeit unauflöslich gefunden. Vielleicht gelingt es unserer Kleinheit, sie aufzulösen! — Jahrhunderte hat man hierüber vergeblich philosophirt? — Wer weiſs, was morgen geschieht? Ein jeder übe seine Kräfte und versuche, wie weit er kommen kann. Zweitens: Der Weltweise sei nie zu eitel, zur rechten Zeit mit der Antwort einzutreten, die unserer Schwachheit so anständig ist: Dieses weiſs ich nicht. Aus dem Wahne, auf alle Fragen eine Antwort in Bereitschaft zu haben, sind die ungereimtesten Meinungen entsprungen, die der Philosophie zur Unehre gereichen. Drittens: Weil wir dieses und jenes nicht wissen, so folgt daraus nicht, dass wir gar nichts wissen. Wenn wir gleich vom Zirkel das Verhältniss des Durchmessers zum Umkreise nicht ganz genau wissen, so sind die Wahrheiten, die in der Geometrie von dem Zirkel gelehrt werden, nichts desto weniger unumstöſslich. So wenig wir die Völker kennen, die in den innersten Theilen von Afrika sich aufhalten, so sind uns doch die Völker nicht unbekannt, die hier und da an der Küste wohnen. Und nunmehr zu den Fragen selbst.

„Wenn die Materie, und die denkende Substanz gar nichts gemein haben, woher kommt es dann, dass das Zunehmen und Abnehmen, die Veränderung, und überhaupt die Vollkommenheit, oder die gröſsere und geringere Gewalt unserer Organe auf unsere Empfindungen, Neigungen und Begriffe einen so merklichen Einfluss haben?"

Ich glaube den Leser in den Stand gesetzt zu haben, auf diese Frage mit einiger Befriedigung zu antworten. Zwischen der Materie und der denkenden Substanz findet doch wenigstens folgendes Verhältniss statt. Jene ist das Object, das vorgestellt wird, diese das Sub-

ject, dem diese Vorstellungen zukommen. Das nämliche Verhältniss ungefähr, wie zwischen Spiegel und Object, wenn der Spiegel die Bilder wahrnehmen könnte, die sich hinter ihm abmalen. Die Bilder verhalten sich zu den Objecten, wie die sinnlichen Begriffe in der Seele zu der Materie, die sie veranlasst. Mit diesen sinnlichen Begriffen stehen unsere Kräfte des Verstandes und des Willens in der genauesten Verbindung. Daraus sieht man also schon etwas deutlicher, wie die Materie einen sehr starken Einfluss haben könne auf die Kräfte des Geistes, ob sie gleich von disparater Natur sind. Was haben einige Züge und Charaktere auf einem weifsen Blatte, oder einige Worte, die mir jemand leise ins Ohr sagt, mit den Leidenschaften meiner Seele gemein? Wie können sie meinen Zorn, meine Betrübniss, Schrecken, Wuth, Freude, und welche Leidenschaft man will, erregen? Geschieht dieses nach mechanischen Gesetzen, nach den Regeln der stofsenden und anziehenden Kräfte, oder muss hier der Materialist selbst höhere psychologische Gesetze zugeben, nach welchen dieser Uebergang geschieht?

„Wie kann man begreifen, dass zwei Substanzen, die schlechterdings verschieden sein, und nicht das Geringste gemein haben sollen, gleichwohl auf einander einen so starken und merklichen Einfluss haben?"

Aufrichtig! Dieses weifs ich nicht. Aber kann der Materialist besser begreifen, wie Materie auf Materie wirken kann? Der Uebergang der Handlung aus dem Wirkenden in das Leidende ist, sowohl im Materialen als im Unmaterialen, etwas sehr unbegreifliches. Durch die Aehnlichkeit des Wirkenden mit dem Leidenden wird die Sache nicht deutlicher. Man sieht keinen Grund, warum ähnliche Dinge sich einander leichter etwas mittheilen können, als unähnliche. Wer hat noch zu erklären gewusst, wie eine Kugel die andere in Bewegung setzen könne? Mich dünkt, Schwierigkeiten, die der Materialist nicht heben kann, darf der Dualist getrost unerörtert lassen.

„Was können wir uns, wenigstens nach den Begriffen, die wir durch die Gewohnheit erlangt haben, für einen Unterschied vorstellen, zwischen dem absoluten Nichts und einem Wesen, das keine Materie ist? Diesem Einwurfe zu begegnen, sagt man zwar, dass die Gedanken, der Wille weder lang, noch breit, noch gefärbt, und dennoch Etwas wären. Dieses ist wahr; allein die Bewegung, die Schwere u. s. w. sind

weder lang, noch breit, noch gefärbt, und sind auch Etwas, und gehören sogar der Materie zu. Die Schwierigkeit ist nicht, Abänderungen zu begreifen, die nicht ausgedehnt sind, sondern sich das Subject dieser Abänderungen ohne Ausdehnung zu denken."

Gut, dass Herr d'ALEMBERT selbst diese Schwierigkeit nur nach den Begriffen, die uns die Gewohnheit beibringt, für erheblich hält. In der That sind wir der sinnlichen Eindrücke so sehr gewohnt, und sie überführen uns auch mit einer solchen Evidenz von dem Dasein ihrer Gegenstände, dass wir geneigt sind, uns alles unter einem sinnlichen Bilde vorzustellen: und was ein solches Bild nicht annehmen will, für nichts zu achten. Allein die Wahrheit redet nicht immer die Sprache der Gewohnheit. Herr d'ALEMBERT hat im vorhergehenden die Materie erklärt durch etwas ausgedehntes, das undurchdringlich ist. Beides, sowohl die Ausdehnung als die Undurchdringlichkeit, sind Begriffe, die eigentlich in der Seele ihren Sitz haben. Wir schreiben aber die Ursachen dieser Begriffe einem äufsern Objecte zu, und dieses Object nennen wir Materie. Das Subject hingegen, in welchem diese Begriffe entstehen, nennt man Seele. Mit welchem Rechte können wir verlangen, dass das Subject nothwendig die Eigenschaften des Objects haben müsse? Die Materie ist am Ende (mehr wissen wir in der That nicht davon) ein Wesen, das in der Seele Begriffe von Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Figur u. s. w. hervorbringen kann; die Seele, sagen wir, ist ein Wesen, das diese Begriffe mit allen ihren Abänderungen haben kann. Die Gewohnheit spricht, diese Seele ist nichts, wenn sie nicht Materie ist. Das heifst, antwortet die Vernunft, ein Wesen, das Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hat, ist nichts, wenn es nicht auch Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erregen kann. Mit welchem Grunde können wir dieses behaupten? Müssen wir nicht erst Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit haben, bevor wir von diesen Modificationen, die in uns vorgehen, auf ein Object schliefsen, das aufser uns anzutreffen ist, und das wir Materie nennen? Wie kommen wir also dazu, uns selbst zu einem solchen Objecte zu machen? Herr d'ALEMBERT kann sich wohl Modificationen denken, die nicht ausgedehnt sind, und damit hat es keine Schwierigkeit; allein wir sollen uns kein Subject dieser Modificationen denken können, das nicht ausgedehnt sei. Ich wünschte,

dass es diesem Weltweisen gefallen hätte, sich zu erklären, was er unter Modification im Gegensatze mit Subject eigentlich verstehe. Nach meinen Begriffen sehe ich gar nicht ein, warum er Denken und Wollen für Modificationen hält, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit aber lieber zu Subjecten machen möchte. Warum kann ein Wesen, das denkt, nicht ebensowohl ein Subject sein, als ein Wesen, das die Nerven drückt, und widersteht?

Man hört sehr oft klagen, dass wir nicht wissen, was die Seele sei? Ich wünschte, dass man mir zuvörderst antwortete, was die Materie sei? Wir sehen und fühlen sie. Nicht was sie ist, sondern ihre Eindrücke. Ich frage aber, was die Materie sei, nicht was sie wirke. Am Ende finden wir die Frage ungereimt; denn man begreift gar wohl, dass es unmöglich sei, die Dinge anders als durch ihre Wirkungen zu erkennen. Nun auf die Seele! Wir wissen, was sie wirken kann, denn sie ist ein Wesen, das empfindet, denkt, begehrt, verabscheut u. s. w. Wir haben sogar ein inneres Selbstgefühl, eine anschauende Erkenntniss von derselben, denn wir sind es selbst, die wir empfinden, denken, begehren und verabscheuen.

Wir dürfen nicht erst, wie bei der Materie, von den Wirkungen auf die Ursachen schliefsen, um zu erkennen, dass ein ausgedehntes Object vorhanden sei, sondern wir fühlen unmittelbar uns selbst, und unsere Wirkungen, und gleichwohl wollen wir noch wissen, was die Seele sei?

„Wenn die Materie von dem Wesen, das denkt, empfindet und will, unterschieden ist, wenn überdem dieses Wesen, das denken, empfinden und wollen kann, untheilbar ist, wie kommt es, dass wir von der einen Seite, gleichsam durch einen unüberwindlichen Naturtrieb, unsere Empfindungen in die verschiedenen Theile des Leibes setzen, die ihre Organe sind; und warum beziehen wir auf der andern Seite niemals unsern Willen auf einen Theil unsers Leibes, auch auf den nicht, der wohl der Gegenstand desselben sein könnte; als z. B. auf die Füfse den Willen zu gehen, so wie wir die Wärme und Kälte, die wir in diesen Gliedern empfinden, auch in dieselben setzen?“

Was Herr d'Alembert einen unwiderstehlichen Naturtrieb nennt, scheint sich durch Gewohnheit, Erfahrung und Vergleichung verschiedener Sinne begreiflich machen zu lassen. Warum setzen wir das Gesicht

in die Augen? Aus keiner andern Ursache, dünkt mich, als weil wir nur die Augen verschliefsen oder wegwenden dürfen, um nicht zu sehen. Gleiche Bewandtniss hat es mit dem Geruche, Geschmacke und Gehöre. Sobald diese Organe in den Umständen sind, dass die empfindbaren Dinge nicht in sie wirken können, so hört auch die Empfindung auf. Daher die Beziehung unserer Empfindungen auf diese Gliedmafsen. Warum setzen wir, fragt Herr d'ALEMBERT, Wärme und Kälte, die wir in den Füfsen empfinden, wirklich in diese Glieder; und den Willen zu gehen, den wir mit den Füfsen ausüben, nicht? Ich frage: warum können wir sogar in einem Gliede zu empfinden glauben, das wir nicht mehr haben? Die Aerzte bezeugen, dass jemand, dem der Fufs ist abgenommen worden, noch eine Zeit lang bei jeder Veränderung des Wetters in einem Zeh dieses Fufses hat Schmerzen zu empfinden geglaubt. Gesetzt also, wir machten den ganzen Körper zum Sitze der Empfindung: wie können wir in einem Gliede empfinden, das von unserm Körper abgesondert ist, das nicht mehr zu uns gehört? — Die Wahrheit scheint zu sein, dass Sitz der Empfindung und Ursache der Empfindung nicht einerlei ist. Wir empfinden nicht da, wo wir die Ursache dieser Empfindung hinzusetzen gewohnt sind. Wir setzen die sichtbaren Dinge aufser uns, ohne sie daselbst zu empfinden. Auf eine ähnliche Weise setzen wir die Ursache des Schmerzes in die Füfse, obgleich der Sitz der Empfindung daselbst nicht ist. Der Nerv, der dahin geht, oder vielmehr der Ursprung dieses Nervs im Gehirne muss wohl der eigentliche Sitz der Empfindung sein. Erfahrungsschlüsse und Gewohnheit, die bei dem Menschen zum Naturtriebe werden können, veranlassen uns, die Ursache der Empfindung auf verschiedene Theile unsers Leibes zu beziehen, und zuweilen in die Extremitäten desselben zu setzen, und eine Täuschung der Sinne macht es möglich, dass wir sie in eine Extremität setzen können, die von uns getrennt worden ist, so lange bis der Erfahrungssatz, dass wir diese Extremität nicht mehr besitzen, sich dem Gemüthe genug eingeprägt, und die Täuschung vernichtet hat.

Es ist eine ausgemachte, eine unleugbare Wahrheit, dass wir ohne lange Erfahrung, und wiederholtes Vergleichen des Gesichts mit dem Gefühle, die Gegenstände des Gesichts weder aufser uns, noch in gehörigen Abstand von einander setzen würden. Alle Gegenstände würden uns gefärbte Flächen, und die ganze sichtbare Natur, wie jenem Blinden,

der sein Gesicht plötzlich wieder erhielt, unmittelbar auf dem Auge zu liegen scheinen, oder vielmehr sie würden einen verwirrten Eindruck machen, in welchem die Gegenstände wie in einem Chaos zwar liegen, aber nicht unterschieden werden können. Durch Hilfe und Verbindung des Gefühls mit dem Gesichte, und durch Vergleichung der verschiedenen Gesichtspunkte lernen wir Körper und Flächen unterscheiden, die Entfernungen wahrnehmen, den Abstand sichtbarer Dinge sowohl von einander als von unserm Körper erkennen, und dadurch erlangen wir den deutlichen Anblick der Natur, in welchem wir alles durch einen Blick zu unterscheiden glauben. Die verwickeltsten Erfahrungsurtheile können uns durch öftere Wiederholung so zur Gewohnheit werden, dass wir sie zuletzt für unmittelbare Empfindungen, oder Aeufserungen eines eingepflanzten Naturtriebes halten. Durch eben so verwickelte Erfahrungsurtheile lernen wir den übrigen Empfindungen ihre bestimmte Stelle im Körper anweisen, und wo nicht den Sitz, wenigstens die Ursache der Empfindungen in diese Stelle zu setzen. Wir setzen Wärme und Kälte in den Fufs, z. B. wenn durch Annäherung oder Berührung eines warmen oder kalten Körpers ähnliche Empfindungen entstanden sind. Wir setzen den Schmerz in den Finger, wenn wir etwa eine Veränderung an demselben sehen oder fühlen können, wenn durch äufsere Wirkung in demselben sehr oft ähnliche Schmerzen erzeugt worden sind; wenn der Schmerz durch die Berührung des Fingers vermehrt oder vermindert wird; wenn die willkürliche Bewegung des Fingers schmerzhaft ist; oder vielmehr wir setzen den Schmerz in den Finger durch ein Erfahrungsurtheil, das aus allen diesen besondern Wahrnehmungen zusammengesetzt ist, und eine Art von Naturtrieb ausmacht. An und für sich ist die Empfindung des Schmerzes mit keinem Bewusstsein einer bestimmten Stelle verbunden, und ohne Hilfe und Verbindung mit andern Sinnen würden wir dem Schmerze eben so wenig als dem Willen einen gewissen Ort im Körper anweisen. Daher es schwer ist anzuzeigen, wo wir Schmerzen fühlen, wenn der Ort weder gesehen noch betastet werden kann. In diesem Falle begnügen wir uns, dem Schmerze eine unbestimmte Stelle anzuweisen, im Kopfe, in der Brust, im Unterleibe, weil hier die Erfahrung nicht weiter reicht.

Am Ende wirft Herr d'Alembert noch eine Frage auf, die uns zwar eigentlich weniger angeht, aber doch hier mitgenommen werden kann.

„Wenn die Seele verschieden ist von dem Körper, spricht er, wenn sie ein einfaches Wesen ist, wie sollen wir die Ungleichheit der Geister begreifen? Eben so, als wenn man sagen wollte, zwei mathematische Punkte wären sich ungleich. Die natürliche Gleichheit scheint daher eine unleugbare Folge von der Verschiedenheit der beiden Substanzen zu sein."

Diese Frage, sagte ich, geht uns hier so nahe nicht an; denn da die Meinungen der Weltweisen über die Gleichheit der Geister ohnedem getheilt sind, so könnten wir am Ende denen beipflichten, die für die Gleichheit sind, wenn wir nur erst überzeugt wären, dass diese Folge mit der Lehre von der Immaterialität nothwendig verbunden sei. Herr D'ALEMBERT nimmt ohne Beweis an, dass es keine andere Ungleichheit gäbe, als die Ungleichheit in der räumlichen Ausdehnung; allein mit welchem Rechte?

In der Geometrie setzen wir alle übrigen Eigenschaften der Körper bei Seite, und betrachten diese nur in Absicht auf ihre Ausdehnung im Raume; daher sieht man wohl, wie in der Geometrie sich alle Ungleichheit auf Ausdehnung beziehen muss. Der mathematische Punkt soll endlich die Grenze der Ausdehnung, aber selbst nicht ausgedehnt sein. Man betrachtet ihn blofs als den Ort, wo die Linie sich endet, oder wo sich zwei Linien durchschneiden; daher können wir uns zwischen mathematischen Punkten gar keine Ungleichheit denken. Ist aber die ganze Natur blofs Geometrie? Giebt es nicht aufser der Ausdehnung noch einige andere Eigenschaften, worin die Dinge unterschieden sein können, und selbst Eigenschaften von einerlei Art, können sie nicht von ungleichem Grade sein?

In der Lehre von der Bewegung werden dem mathematischen Punkte verschiedene Sollicitationen zur Bewegung zugeschrieben, und dieses ist schon eine Eigenschaft, darin sie sich, ohne Ausdehnung, ungleich sein können; denn jeder Ansatz zur Bewegung hat seinen bestimmten Grad der Geschwindigkeit, und dieser kann in dem einen Punkte gröfser, in dem andern kleiner sein.

Je mehr Eigenschaften der Dinge wir zulassen, desto mehr Verschiedenheit, aber auch desto mehr Ungleichheit findet bei denselben statt. Herr D'ALEMBERT hat im vorhergehenden selbst bemerkt, dass es keine Schwierigkeit habe, sich Modificationen zu denken, die nicht aus-

gedehnt sind, als z. B. Schwere, Bewegung, Denken, Wollen u. dgl. Wenn nun diese Modificationen verschiedene Grade zulassen, wie z. B. die Schwere ungleiche Geschwindigkeiten, die Gedanken ungleiche Klarheit, der Wille ungleiche Heftigkeit, oder überhaupt, wie die Kräfte der Dinge von ungleicher Stärke sein können; so ist ja nicht zu leugnen, dass es, aufser der räumlichen Ausdehnung, so viel Ungleichheiten als Eigenschaften der Dinge gebe. Wer also dem einfachen Wesen eine Kraft zu empfinden und zu denken zuschreibt, was hindert ihn, dieser Kraft in jedem Individuo einen bestimmten Grad der Lebhaftigkeit, Einheit, Stärke u. s. w. zuzuschreiben, und hieraus die unendliche Verschiedenheit und Ungleichheit der Geister entstehen zu lassen?

In der That, da die Erkenntniss- und Begehrungskräfte der Menschen so viele besondere Fähigkeiten und Neigungen enthalten, so hat Herr d'Alembert zweierlei zu beweisen, wenn wir die Nothwendigkeit seiner Folge einräumen sollen. Er muss beweisen:

1. dass alle einfachen Substanzen dieselben Fähigkeiten und Neigungen besitzen; und
2. dass ihnen diese auch in gleichem Grade zukommen müssen.

Das erste bin ich geneigt zuzugeben, denn es scheint mir wirklich keine Fähigkeit, keine Neigung irgend einem vernünftigen Wesen ganz versagt zu sein. Allein alle diese Kräfte und Neigungen können von verschiedener Stärke und Wirksamkeit sein, und daraus in der Mischung die unendliche Ungleichheit entstehen, die wir unter den Menschen wahrnehmen.

Diesem nach können wir die Seele für eine einfache Substanz halten, und die Frage noch immer unerörtert lassen, ob die Seele der Menschen sich nicht von Natur gleich sei, und nicht blofs der Organisation und der Erziehung ihre Ungleichheit zu verdanken habe? Die Frage ist im übrigen, wie Herr d'Alembert wohl bemerkt, blofs speculativ; denn einmal ist es ausgemacht, dass unsere Seele von der Beschaffenheit der Organe abhänge, dass die Erziehung (worunter ich das Klima, die Nahrungsmittel, die Regierungsform, den Umgang u. s. w. mit begreife), zum Theil vermittelst der sinnlichen Werkzeuge, zum Theil auch unmittelbar einen grofsen Einfluss auf die Seele haben, und endlich, dass es niemals zwei Menschen gegeben, die vollkommen gleiche Organismen gehabt, und eine vollkommen gleiche Erziehung genossen hätten. Mit-

hin kann die Entscheidung der Frage von der natürlichen Gleichheit oder Ungleichheit der Geister keinen praktischen Nutzen haben. Beide Fälle gelten uns gleich, wenn wir die Geister nehmen, wie sie die Natur giebt, mit ungleichen Organen verbunden, und jeden in seiner besondern Sphäre von äufserlichen Umständen, die ihn verschiedentlich bestimmen; die Geister mögen sich gleich oder ungleich gesetzt werden, die Menschen können nicht anders als verschieden sein.

Verlangt man indessen einige Gründe, um diese Frage ohne Rücksicht auf irgend einen praktischen Nutzen zu entscheiden, so scheint es mir der Harmonie und der vollkommensten Ordnung gemäfs, dass die Geister- und Körperwelt sich beständig parallel bleiben, und daher mit ungleichen Werkzeugen auch ungleiche Geister verbunden werden, ja dass sich diese Geister gegen einander vollkommen so verhalten, wie die Organe, die sie beseelen. Die Regeln der Weisheit scheinen diese vollkommene Uebereinstimmung zu fordern, und so lange man die Unmöglichkeit derselben nicht erwiesen hat, kann man sie in den Werken der Natur kühn voraussetzen. Man muss, wie ich glaube, die Ungleichheit der Geister entweder für schlechterdings unmöglich halten, oder zugeben, dass der allerweiseste Werkmeister der Natur nicht Gleiches mit Ungleichem verbunden haben wird. Man fragt: wenn die Seele eines Menschen plötzlich in den Körper eines andern Menschen versetzt werden sollte, wie würde sie sich verhalten? Nach meinen Grundsätzen würde ich antworten: So wie diese Versetzung nicht ohne Wunderwerk geschehen kann, eben so muss ein zweites Wunder geschehen, die Seele mit ihrem neuen Werkzeuge gleichsam bekannt zu machen, wenn sie in ihrem neuen Zustande empfinden und denken soll. Ich glaube, dass ohne ein Wunderwerk die Seele weder von aller organisirten Materie abgesondert, noch mit andern Organen verbunden sein könne, als mit welchen ihre Kräfte übereinstimmen, und dass sie mit keinen andern Organen übereinstimmen, als mit denen, die von ihr wirklich beseelt werden.

Ich sage, die Seele kann weder empfinden, noch denken, wenn sie nicht eine Portion organisirter Materie zum Werkzeuge der Empfindung hat; und hierin werden die meisten Weltweisen wohl mit mir übereinstimmen. Der Grund davon? — Der eingeschränkte Geist des Menschen kann nicht alle Gegenstände unmittelbar empfinden. Wenn er

die nächsten Gegenstände unmittelbar wahrnimmt, so wird er die entferntern nur vermittelst der Veränderungen erkennen, die sie in den nächsten hervorbringen. Dieses sind die Eigenschaften, die allen Gliedmafsen der Sinne, oder vielmehr dem gemeinschaftlichen Werkzeuge derselben zukommen. Es sind Portionen organisirter Materie, deren Veränderungen die Seele unmittelbar empfindet, und wodurch sie auch andere sinnliche Dinge, aber nur mittelbar, wahrnimmt. So empfindet die Seele bei dem Sehen zunächst nur die Eindrücke auf dem netzförmigen Häutlein, oder gar im Gehirn, aber vermittelst derselben auch andere sichtbare Dinge und ihre Eigenschaften. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit den übrigen Sinnen: und wie ist es auch anders möglich, wenn die Seele nicht alles Sinnliche unmittelbar empfinden soll? Diejenige Portion Materie also, deren Modificationen die Seele unmittelbar empfindet, wird ihr Werkzeug genannt, weil sie vermittelst derselben auch von andern Gegenständen unterrichtet wird, die nicht unmittelbar auf sie wirken können. Nur derjenige Geist bedarf keines Werkzeuges, der allenthalben gegenwärtig ist, das heifst, der alle Theile dieses unermesslichen Weltalls unmittelbar durchschaut.

Dass aber die Seele nur mit ihren eigenen Organen umzugehen wisse, und in jedem andern Gehirne wie nicht zu Hause sein würde, werden einige Weltweise nicht zugeben, diejenigen nämlich, welche der Seele selbst keine bleibende Eigenschaft zukommen lassen. Nach ihrer Meinung erwirbt die Seele in der Verbindung mit dem Körper nichts, das in ihr fortdaure. Sie behält weder Begriffe, noch Fertigkeiten, noch Neigungen; denn alles dieses sind Modificationen der Organe, nicht der Seele. Dieser schreiben sie blofs das Vermögen zu, in dem gemeinschaftlichen Werkzeuge gleichsam zu lesen. In einem andern Werkzeuge würde sie die Züge, die demselben eingedrückt sind, eben so gut lesen können. Sie würde vollkommen so empfinden und denken, als wenn sie niemals ein anderes Gehirn gekannt hätte, sondern von jeher mit diesem in Verbindung gewesen wäre.

Allein ich denke mir in den Werken des Schöpfers eine weit gröfsere Harmonie. Ich glaube, was in den Organen der Seele nach den Gesetzen der körperlichen Natur geschieht, ginge zu gleicher Zeit und mit gleichen Schritten auch in der Seele nach ihren eigenen Gesetzen

vor; so wie in den Organen Eindrücke des Vergangenen zurückbleiben, so müssen in der Seele auch Begriffe des Vergangenen zurückbleiben. Sind im Gehirne materiale Spuren der erworbenen Fertigkeiten und Neigungen anzutreffen, so muss das geistige derselben auch in der Seele fortdauern. Da wir nun gesehen, dass in unsern Empfindungen selbst sich das Vergangene einmische, indem viele durch Gewohnheit und Uebung erlangte Erfahrungsurtheile unvermerkt mit einfliefsen, und die sinnliche Empfindung modificiren, so ist offenbar, dass auch die Begriffe des Vergangenen in der Seele mit den Spuren des Vergangenen im Gehirne harmoniren müssen, wenn die Seele das Gegenwärtige wahrnehmen soll. Mit einem andern Organismus, als der sich gleichsam mit ihr zugleich gebildet hat, kann sie ohne Wunderwerk niemals in Harmonie kommen, und ohne diese Harmonie können die Verrichtungen der Seele niemals von statten gehen. Als wenn man das Haupt eines Thieres auf den Rumpf eines andern Thieres setzen wollte. Ohne Wunderwerk würde weder Nerv auf Nerv, noch Muskel auf Muskel, noch Ader auf Ader passen, und die sich fremden Theile niemals zusammen ein ganzes Thier ausmachen.

VI.

MORGENSTUNDEN

ODER

VORLESUNGEN UEBER DAS DASEIN GOTTES.

EINLEITUNG.

Die „*Morgenstunden*“ sind MENDELSSOHN's reifste philosophische Schrift, sein metaphysisches Hauptwerk, und gewissermafsen seine Theodicee, da sie den Inbegriff seiner in einem streng philosophischen Theismus gipfelnden Weltanschauung darlegt. Dass diese im Jahre 1785 erschienenen Vorträge, über deren äufsere, durch sein körperliches Leiden herbeigeführte Veranlassung MENDELSSOHN sich in der „Vorrede“ ausspricht, so wenig auf die durch KANT vermittelst seiner 1781 erschienenen „*Kritik der reinen Vernunft*“ hervorgebrachte Umwälzung in der Philosophie Rücksicht nehmen, erklärt sich, wie unser Autor bemerkt, daraus, dass anhaltendes nervöses Leiden ihn an jeder anstrengendern geistigen Thätigkeit hinderte, so dass die hervorragendern philosophischen Werke, die seit 1775 erschienen waren, ihm unbekannt blieben. Was er aus Recensionen und durch Mittheilungen von Freunden über KANT's epochemachendes Werk erfahren hatte, bestärkte ihn nur noch mehr in dem Gefühle, dass er der nunmehr inaugurirten neuen philosophischen Bewegung nicht mehr folgen könne. Es liegt etwas rührendes darin, zu sehen, mit welcher schmerzlichen Resignation unser Denker sich gestehen muss, an der gewaltigen Umwälzung der Weltanschauung des Jahrhunderts in keiner Weise mehr theilnehmen zu können; ja wir lesen das zaghafte Gefühl aus dieser seiner philosophischen Hauptschrift heraus, dass ihr Inhalt, das zusammengefasste Resultat eines ganzen Denkerlebens, doch zum Theil durch jene Kantische Umwälzung überholt sei. Nichtsdestoweniger haben doch die „*Morgenstunden*“ für uns ein mehr als blofs historisches Interesse. Denn sie sind nicht nur neben LEIBNIZ' „*Theodicee*“ das imponirendste und bedeutsamste Denkmal des vorkantischen philosophischen Theismus des 18. Jahrhunderts, sondern sie bieten auch gegenwärtig noch eine solche Fülle für uns werthvoller religionsphilosophischer und ethischer Wahrheiten, wie kein anderes Werk der sogenannten deutschen Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts.

Die „*Morgenstunden*“ bestehen aus siebenzehn zusammenhängenden, nur hier und da durch dialogische Zwischenreden unterbrochenen Vorträgen, von denen die ersten sieben als Einleitung die erkenntnisstheoretischen Betrachtungen über „Wahrheit, Schein und Irrthum“ enthalten. Die folgenden zehn Vorträge hat MENDELSSOHN unter die gemeinsame Hauptrubrik „Wissenschaftliche Lehrbegriffe vom Dasein Gottes“ zusammengefasst.

Die erkenntnisstheoretische Einleitung geht von der uralten Frage aus: „Was ist Wahrheit“? und gelangt durch eine Reihe logisch-metaphysischer Begriffsanalysen dahin, eine zwiefache Wahrheit zu statuiren: eine solche, die sich auf das Denkbare und Nichtdenkbare, und eine solche, die sich auf das Wirkliche und Nichtwirkliche bezieht. Jene hat es mit dem Unveränderlichen der Vernunfterkenntniss zu thun und gründet sich auf den Satz des Widerspruchs; diese hingegen beruht auf den wissenschaftlichen Methoden der Induction und der Analogie. Alle wirkliche Naturerkenntniss gründet sich auf inductive Methode. Der Grad der Evidenz, den die verschiedenen empirischen Wissenschaften erreichen können, beruhe daher im Grunde auf Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Diese werden nun mit Bezug auf MENDELSSOHN's frühere Abhandlung: *Ueber die Wahrscheinlichkeit*, einer nochmaligen Untersuchung unterworfen. Jene ältere Definition der Wahrheit, die man in der Uebereinstimmung des Begriffs und seines Objects fand, wird verworfen. Vielmehr wird die Wahrheit als eine Wirkung der Thätigkeit unserer positiven Seelenkräfte definirt. Daher seien die Sinnestäuschung und der Irrthum nur als eine Folge des geistigen Unvermögens und der Schranken unsers Intellects aufzufassen. Nicht die Sinne als solche täuschen, sondern die Täuschungen derselben beruhen auf einer unvollständigen Induction. Das, was aus der unmittelbaren Sinnesanschauung nach dem Satze des Widerspruchs durch Schlüsse abgeleitet wird, ist an sich nicht zweifelhaft. Diese logisch-propädeutischen Voraussetzungen, die speciell begründet werden, finden nun in den weitern Vorträgen des ersten erkenntnisstheoretischen Theils der Schrift ihre Anwendung auf die Gesetze und Processe der Ideenverbindung im wachen Zustande und im Traumleben. In Bezug auf den principiellen Gegensatz zwischen dem dogmatischen Idealismus und dem Dualismus schlägt MENDELSSOHN eine gewissermafsen vermittelnde Richtung ein, doch so, dass er sich mehr und mehr dem letztern nähert. Zum Schlusse dieser einleitenden Betrachtungen werden nun eine Anzahl von Strebungen im menschlichen Geiste untersucht, die in ihrer Gesammtheit als das Billigungsvermögen bezeichnet werden, welches in Bezug auf seine charakteristische Beziehung zur gesammten psychischen

Thätigkeit im allgemeinen und zum theoretischen Erkenntnissprocess im besondern eine mittlere Stellung zwischen dem eigentlichen Erkenntnissvermögen und dem Begehrungsvermögen erhält. Eine eingehende Untersuchung über dieses sogenannte Billigungsvermögen wird von MENDELSSOHN hier nicht versucht, vielmehr einige Andeutungen über die Bethätigung gemacht, die jenes Vermögen im Gebiete des Aesthetischen findet. Man darf die Aehnlichkeit nicht verkennen, die in dieser Gedankenrichtung mit den später von KANT unternommenen, tiefer gehenden psychologisch-ästhetischen Untersuchungen in der *„Kritik der Urtheilskraft"* herrscht. Doch ist bei MENDELSSOHN alles dieses nur skizzenhaft angedeutet, was später bei KANT eine umfassende systematische Ausbildung erlangt hat. Eine weitere Analogie mit KANT's transcendentalem Idealismus kann hier in der scharfen Polemik gefunden werden, die MENDELSSOHN gegen jenen radicalen Immaterialismus und Phänomenalismus unternimmt, wie er von GEORGE BERKELEY repräsentirt wird.

Indem nun MENDELSSOHN im siebenten Vortrage sich dem zweiten Haupttheile seiner Untersuchungen, „dem wissenschaftlichen Lehrbegriffe vom Dasein Gottes", zuwendet, möchte er sofort eine Einschränkung des früher untersuchten Billigkeitstriebes statuiren, indem er gegen BASEDOW's Annahme einer Glaubenspflicht Widerspruch erhebt. In der wissenschaftlichen Erkenntniss der Wahrheit sei unsern Wünschen und unserm Begehren keine Concession in Bezug auf unsere Ueberzeugungen zu machen. Denn die auf dem theoretisch-wissenschaftlichen Gebiete herrschende Nothwendigkeit sei eine logische und keine ethische. Erst wenn die Wahrheit vernunftgemäfs gefunden sei, könne die Ueberredung hinzutreten, um sie der Seele tief einzuprägen und sie gewissermafsen in eine unmittelbare Anschauung zu verwandeln.

Die nun folgenden Vorträge (8—17) können inhaltlich in zwei Theile zerlegt werden, deren erster das Dasein Gottes, d. h. im theistischen Sinne des nothwendigen und absolut vollkommenen Wesens, metaphysisch beweist, deren anderer jedoch bemüht ist, den so gefundenen Begriff Gottes gegen den Pantheismus und den Spinozismus zu vertheidigen. Unter den mannigfaltigen metaphysischen Beweisführungen zieht unser Autor zunächst diejenige vor, welche von der Wirklichkeit ausgeht, und dann von ihrer Bedingtheit auf die dasselbe ermöglichende Bedingung aufsteigt, während er Bedenken trägt, von der Wirklichkeit der äufsern Welt seinen Ausgangspunkt zu nehmen, um etwa dann den Schluss von der Wirklichkeit derselben auf das Nothwendige, d. h. die Wirklichkeit Gottes zu machen. Er vermeidet diesen letztern Weg, um zuerst alle Einwürfe des Pantheismus zu beseitigen. Dieses

geschieht nun in den folgenden Abschnitten (10—15); doch geht MENDELSSOHN von dem apologetischen Wege zum polemischen über, und seine Vertheidigung des Theismus gestaltet sich in vielen Fällen zu einem Angriffe auf den Pantheismus. Indessen liegt hier nicht ein Symptom von einer etwa zur Polemik neigenden Sinnesart MENDELSSOHN's vor. Vielmehr ist der Grund für diese Kampfesweise in der Natur und dem Inhalte dieses ganzen metaphysischen Problems zu suchen.

Indessen der Haupteinwurf MENDELSSOHN's gegen SPINOZA, wie die göttliche Substanz desselben, die doch unendlich der Kraft nach sein soll, aus dem quantitativ Unendlichen, d. h. aus dem Inbegriffe unendlich vieler endlicher Körper und unendlich vieler endlicher Gedanken, hervorgehen könne, wird als ein solcher charakterisirt werden müssen, welcher den Kernpunkt des Spinozismus nicht trifft. MENDELSSOHN's weiterer Einwand, dass das gewissermafsen Zusammenwachsen der qualitativ unendlichen und absolut unabhängigen göttlichen Substanz aus einer unendlichen Menge endlicher Wesen schon ein denkendes Wesen von allumfassender unendlicher Intelligenz zur Voraussetzung habe, hat unverkennbare Aehnlichkeit mit derjenigen Beweisart, welche MENDELSSOHN im *„Phädon"* für die Immaterialität und absolute Geistigkeit der menschlichen Seele entwickelt hat. Ein wesentliches Argument gegen SPINOZA führt dann der Verfasser der *„Morgenstunden"* ins Feld, indem er darzuthun sucht, dass unser beschränktes Selbstbewusstsein — selbst zugegeben, dass die unendliche Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge nicht objectives Dasein besitze, sondern nur ideales Sein im göttlichen Intellect — unmöglich mit dem göttlichen Bewusstsein zusammenfallen könne, ohne dass wir auch dem letztern gewisse Schranken beizulegen genöthigt sind, was doch gegen die Annahme der Unendlichkeit des göttlichen Intellects streitet.

Man wird gewiss den Scharfsinn der MENDELSSOHN'schen Polemik gegen den spinozistischen Pantheismus, die hier nicht bis in ihre feinsten Argumentationen verfolgt werden kann, bewundern können, aber doch sich gestehen müssen, dass eine wirkliche Widerlegung desselben von MENDELSSOHN ebenso wenig wie früher von BAYLE und LEIBNIZ erreicht worden ist. Dass MENDELSSOHN selbst seine Beweisführung für nicht ganz unangreifbar hielt, geht zum Theil aus den folgenden Abschnitten hervor, wo er besonders in Bezug auf LESSING's[1] Stellung zu SPINOZA die „Unschädlichkeit des geläuterten

[1] Ueber diese Stellung LESSING's zum Spinozismus entwickelte sich bald ein privater Meinungsaustausch zwischen FRIEDRICH HEINRICH JACOBI und MOSES MENDELSSOHN. Nachdem jedoch JACOBI diese Correspondenz (*Briefe über die Lehre des Spinoza,* 1785) veröffentlicht hatte, schrieb MENDELSSOHN eine in sehr erregtem und

Pantheismus" und seine Verträglichkeit mit den sittlichen Aufgaben der Menschheit zu erweisen sucht.

In den letzten Vorträgen (16 und 17) kehrt der Verfasser auf den durch die Zurückweisung der pantheistischen Weltanschauung nunmehr geebneten Boden zurück, auf dem er nun einige neue religionsphilosophische Untersuchungen anstellt, auf Grund welcher er weitere Argumente für die Lösung seines Hauptproblems — des Daseins Gottes — aufbaut. Noch einmal werden die Begriffe: Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit einer scharfsinnigen Analyse unterworfen, und auf der nunmehr gewonnenen Grundlage das Dasein eines allervollkommensten, nothwendigen, unabhängigen Wesens, d. h. Gottes, *a priori* argumentirt. Diese letztern Abschnitte, in denen die Beweisführungen mit verdoppelter Kraft unternommen werden, als wenn eine bereits stark beschossene, aber immer noch uneinnehmbare Festung durch einen allerletzten Sturm erobert werden sollte, bieten wahrhaft glänzende Parthien, scharf eindringende Deductionen, die zu dem tiefsten und erhabensten gehören, was der philosophische Theismus aller Zeiten hervorgebracht hat.

Unter den verschiedenen Beurtheilungen, welche die *„Morgenstunden"* je nach Verschiedenheit des philosophischen Standpunktes erfahren haben, ist vor allem die von KANT zu erwähnen. Denn trotz mancher, wenn auch nicht wesentlicher Berührungspunkte, die MENDELSSOHN's aus einer gewissen Verschmelzung LEIBNIZ'scher und LOCKE'scher Elemente hervorgegangene Erkenntnisstheorie und seine hierauf erbaute theistische Weltanschauung mit dem transcendentalen Idealismus KANT's zeigt, enthält MENDELSSOHN's letztes Werk doch zu viel noch von jenem „philosophischen Dogmatismus", gegen den KANT's Polemik mit der gröfsern Anerkennung, die sein Kriticismus fand, immer heftiger und absprechender wurde. Und so sehen wir auch, dass KANT's *„Bemerkungen"*, die er zu Professor LUDWIG HEINRICH JAKOB's *„Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden"* (1786)[1] schrieb, von einer Gereiztheit des Tones sind, die um so auffallender erscheint, da wir wissen, welche Gefühle der Verehrung und Hochachtung beide Denker stets für einander gehegt hatten. KANT geht nicht etwa auf die Beurtheilung ein, die JAKOB in Bezug auf die MENDELSSOHN'schen Beweise für das Dasein Gottes in seiner Schrift gegeben hatte. Diese in seinem Sinne geübte

---

leidenschaftlichem Tone gehaltene Vertheidigung LESSING's gegen die JACOBI'schen Anklagen, LESSING sei Spinozist und Atheist gewesen, unter dem Titel: *An die Freunde Lessings* (1786).

[1] Vgl. KANT's Werke, herausg. von HARTENSTEIN. Leipzig 1867—68. Bd. 4.

Kritik behandelt er als selbstverständlich; greift aber aus den *„Morgenstunden“* zwei Sätze heraus, gegen die er polemisirt. MENDELSSOHN hatte die Bemerkung gemacht, dass er zuweilen geneigt sei, „alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für bloſse Wortstreitigkeiten zu erklären oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten.“ KANT antwortet in sehr gereiztem Tone, dass „in den Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zu Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. .....“ Aber offenbar hat hier KANT jene gelegentlichen Worte MENDELSSOHN's, der gewiss weit entfernt war, alle Verschiedenheit in den philosophischen Systemen auf einen bloſsen Wortstreit zu reduciren, zu wörtlich aufgefasst und ihnen eine Bedeutung beigemessen, die sie weder im Sinne MENDELSSOHN's, noch nach dem Zusammenhange der betreffenden Stelle in den *„Morgenstunden“* haben konnten. Wenn KANT dem Berliner Philosophen aber gar das Bestreben zuschreibt, „überall Logomachie zu ergrübeln“, so heiſst das doch nichts anderes, als an dem tief ernsten Sinne eines Wahrheitsforschers wie MENDELSSOHN Zweifel hegen.

Mit sachlichern Gründen begegnet er einem zweiten Satze in den *„Morgenstunden.“* Hier heiſst es: „Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sei, weiter keinen Verstand“ u. s. w. KANT's Antwort lautet: „Wenn ich aber doch (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden) einsehe, dass wir von der körperlichen Natur nichts anderes erkennen, als den Raum (der noch gar nichts existirendes, sondern bloſs die Bedingung zu den Oertern auſserhalb einander, mithin zu bloſsen äuſsern Verhältnissen ist), das Ding im Raume auſserdem, dass auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung (Veränderung des Orts, mithin bloſser Verhältnisse), folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenschaft als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äuſserer Verhältnisse) zu erkennen giebt: so mag mir MENDELSSOHN oder jeder andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiſs, als dass es etwas sei, das in äuſsern Verhältnissen ist, in welchem selbst äuſsere Verhältnisse sind, dass jene an ihm und durch dasselbe an andern verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in demselben liegt, mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von etwas

kenne, auf etwas anderes, davon ich gleichfalls nur äufsere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas inneres gegeben ist oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an sich und ob nicht die Frage ganz rechtmäfsig sei: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sei? Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriffe unserer Seele darthun, dass er blofse Erscheinungen des innern Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjects selbst . . . . . ." „Freilich wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch aufser diesen Eigenschaften an sich sei, denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blofsen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen." Am Schlusse seiner *„Bemerkungen"* wendet KANT das vorangehende auf den MENDELSSOHN'schen Gottesbegriff an: „Besinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott als höchster Intelligenz zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blofs (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt ist, sondern auch und vornehmlich den Realitäten der Erscheinung *(realitas phaenomenon)*, dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen und eben darum *realitas apparens* genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht u. s. w.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge aufser Gott anwenden könnt. Keine andern könnt ihr euch denken, und alles übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstand der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an sich selbst sein mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden."

Eine Replik auf diese Kritik ist seitens MENDELSSOHN's nicht erfolgt, da er in demselben Jahre (1786) schon starb, als die JAKOB'sche Schrift erschienen war. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser der *„Morgenstunden"*, selbst wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen wäre, auf eine Widerlegung dieser aus dem innersten Arsenal des von KANT begründeten transcendentalen Idealismus hergeholten Angriffe eingegangen wäre, da er, wie er selbst gesteht, seit länger als zehn Jahren der Fortentwickelung der philosophischen Speculation nicht mehr zu folgen vermochte. Geschichtlich aber werden die *„Morgenstunden"* ihren dauernden Werth bewahren, da sie ebenso als ein hervorragendes Denkmal tiefen theistisch-speculativen Denkens, wie als ein classisches Muster klarer philosophischer Diction gelten können.

VORWORT.

Folgende Discurse über das Dasein Gottes enthalten das Resultat alles dessen, was ich über diesen wichtigen Gegenstand unsers Forschens vormals nachgelesen und selbst gedacht habe. Seit zwölf bis fünfzehn Jahren befinde ich mich nämlich in dem äufsersten Unvermögen, meine Kenntnisse zu erweitern. Eine sogenannte Nervenschwäche, der ich seitdem unterliege, verbietet mir jede Anstrengung des Geistes, und, welches den Aerzten selbst sonderbar vorkommt, sie erschwert mir das Lesen fremder Gedanken fast noch mehr, als eigenes Nachdenken. Ich kenne daher die Schriften der grofsen Männer, die sich unterdessen in der Metaphysik hervorgethan, die Werke LAMBERT's, TETEN's, PLATNER's und selbst des alles zermalmenden KANT, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde, oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind. Für mich steht also diese Wissenschaft noch auf dem Punkte, auf welchem sie etwa um das fünfundsiebenzigste Jahr dieses Jahrhunderts gestanden hat; denn so lange ist es her, dass ich genöthigt bin, mich von ihr zu entfernen, wiewohl ich es doch nie über mich habe erhalten können, der Philosophie völlig Abschied zu geben, so sehr ich auch mit mir selbst gekämpft habe. Ach! sie war in bessern Jahren meine treueste Gefährtin, mein einziger Trost in allen Widerwärtigkeiten des Lebens, und jetzt musste ich ihr auf allen Wegen ausweichen, wie einer Todfeindin: oder, welches noch härter ist, sie scheuen, wie eine verpestete Freundin, die selbst mich warnt, allen Umgang mit ihr zu meiden. Ich hatte nicht Selbstverleugnung genug, ihr zu gehorchen. Es erfolgten von Zeit zu Zeit verstohlene Uebertretungen, wiewohl nie ohne reuevolle Büfsung.

Mitterweile wuchs mein Sohn J. heran, und die gute Anlage, die er zeigte, machte es mir zur Pflicht, ihn frühzeitig zur vernünftigen Er-

kenntniss Gottes anzuführen. Zuvörderst liefs ich ihn nach eigenem Gefallen selbst lesen und Ideen sammeln. Ich bin der Meinung, dass man beim Studium der Philosophie, so wie bei Erlernung der Sprachen, mit dem Gebrauche den Anfang machen, und mit der Regel endigen müsse. Das Studium der Form ist weder nützlich noch angenehm, wenn nicht die Anwendung beständig zur Seite gehen kann; und wie ist dieses möglich, wenn noch keine brauchbaren Materialien angeschafft sind? Ich liefs ihn also zuerst Materie zusammen tragen, und nun war es Zeit, Form und Regel hinein zu bringen, und ihm zum ordentlichen und methodischen Nachdenken über diese wichtige Materie die erforderliche Anleitung zu geben.

Ich entschloss mich, die wenigen Stunden des Tages, in welchen ich noch heiter zu sein pflege, die Morgenstunden, ihm zu diesem Behufe zu widmen, und hatte das Vergnügen, dass mein Schwiegersohn S. und auch W., der Sohn einer Familie, mit der ich seit vielen Jahren in freundschaftlicher Verbindung stehe, an unsern Bemühungen theil nehmen wollten. Diese drei Jünglinge von schätzbaren Geistesgaben und noch besserm Herzen, besuchten mich in den Morgenstunden; wir unterredeten uns von den Wahrheiten der natürlichen Religion, und wenn ich dazu aufgelegt war, hielt ich ihnen zusammenhängende Vorlesungen über einen und den andern Punkt aus derselben; aber wie leicht zu erachten, ohne allen Schulzwang. Sie hatten die Freiheit mich zu unterbrechen, Einwürfe vorzubringen, sie unter sich zu beantworten, und ich brach zuweilen meinen Discurs ab, um sie unter sich streiten zu lassen. Auf solche Weise sind die Aufsätze entstanden, davon ich den ersten Theil hiermit dem Publikum vorlege.

Ich weifs, dass meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist. Die meinige hat noch allzusehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe, und die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vielleicht allzu eigenmächtig herrschen wollte. Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit. Das Ansehen dieser Schule ist seitdem gar sehr gesunken, und hat das Ansehen der speculativen Philosophie überhaupt mit in seinen Verfall gezogen. Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit kurzem von aller Speculation mit schnöder Wegwerfung. Man dringt durchgehends auf Thatsachen, hält sich blofs an Evidenz der Sinne, sammelt Beobachtungen, häuft Erfahrungen und

Versuche, vielleicht mit allzugrofser Vernachlässigung der allgemeinen Grundsätze. Am Ende gewöhnt sich der Geist so sehr ans Betasten und Begucken, dass er nichts für wirklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln lässt. Daher der Hang zum Materialismus, der in unsern Tagen so allgemein zu werden droht, und von der andern Seite die Begierde zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerei.[1]

Jedermann gesteht sich, dass das Uebel zu sehr einreifst, dass es Zeit sei, dem Rade einen Schwung zu geben, um dasjenige wieder empor zu bringen, was durch den Zirkellauf der Dinge zu lange ist unter die Füfse gebracht worden. Allein ich bin mir meiner Schwäche allzusehr bewusst, auch nur die Absicht zu haben, eine solche allgemeine Umwälzung zu bewirken. Das Geschäft sei bessern Kräften aufbehalten, dem Tiefsinne eines KANT, der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat. Ich begnüge mich mit der eingeschränkteren Absicht, meinen Freunden und Nachkommen Rechenschaft zu hinterlassen von dem, was ich in der Sache für wahr gehalten habe. Auch hatte ich eine besondere Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung dieser Schrift, die ich in dem folgenden Theile näher anzuzeigen Gelegenheit haben werde. Wie bald dieser erscheinen wird, kann ich jetzt noch nicht bestimmen. Es wird hauptsächlich von dem Beifalle abhängen, mit welchem das Publikum diesen ersten Theil aufnehmen wird.

Die in dieser zweiten Auflage befindlichen Veränderungen sind von der Hand des Verfassers selbst, der aber nur bis zum sechsten Hauptstücke der Vorerkenntniss seine Durchsicht hat fortsetzen können.

---

[1] Man wird in diesen Aeufserungen MENDELSSOHN's über seine Zeit auffallende Analogie mit gewissen geistigen Strömungen der Gegenwart nicht verkennen. Neben der Herrschaft einer ausgeprägt empirisch-materialistischen Richtung auf allen „exacten" wissenschaftlichen Gebieten, fehlt es in unserer Zeit auch nicht an „Hang zur Schwärmerei", wir brauchen nur an so seltsame Zeiterscheinungen wie Spiritismus, Hypnotismus u. dgl. zu denken.

Vorerkenntniss von Wahrheit, Schein und Irrthum.

I.

Was ist Wahrheit?

Indem wir ausgehen, um Wahrheit zu suchen, meine Lieben! so nehmen wir an, dass Wahrheit zu finden sei, und dass es sichere Merkmale gebe, sie von Unwahrheit zu unterscheiden. Wir haben uns also vorläufig die Fragen zu beantworten: erstens, Was ist Wahrheit? zweitens, An welchen Merkmalen wollen wir sie erkennen und von Schein und Irrthum unterscheiden?

Wer nicht anders spricht, als er denkt, der redet die Wahrheit. Wahrheit im Reden ist also Uebereinstimmung zwischen Worten und Gedanken, zwischen Zeichen und bezeichneter Sache. Da sich unsere Gedanken zu ihren Gegenständen gewissermafsen eben so verhalten, wie Zeichen zum Bezeichneten: so haben einige diese Erklärung allgemein machen, und das Wesen der Wahrheit in die Uebereinstimmung zwischen Worten, Begriff und Sachen setzen wollen. Alle möglichen und wirklichen Dinge, haben sie gesagt, sind gleichsam die Urbilder, unsere Begriffe und Gedanken die Abbildungen derselben, und die Worte wie die Schattenrisse der Gedanken. Wenn die Abbildung nichts mehr und nichts weniger enthält, als dem Vorbilde zukommt, und der Schattenriss richtig andeutet, was in der Abbildung enthalten ist, so ist zwischen allen dreien die vollständigste Uebereinstimmung, und diese nennen wir Wahrheit.

Ist schon diese Erklärung nicht unrichtig, so scheint sie doch nicht fruchtbar zu sein. Wenn Wahrheit Uebereinstimmung ist, so ist Unwahrheit Missstimmung. Also ist Unwahrheit in Gedanken Misshelligkeit der Gedanken unter sich, oder mit ihren Urbildern, mit den Gegen-

ständen, denen sie zukommen. Nun giebt es kein Mittel, die Gedanken mit ihren Gegenständen, d. i. die Nachbilder mit ihren Urbildern zu vergleichen. Wir haben blofs die Nachbilder vor uns, und können einzig und allein vermittelst derselben von den Urbildern urtheilen. Wer sagt uns, ob diese Nachbilder treu sind, ob sie nicht mehr oder weniger enthalten, als ihren Urbildern in der That zukommt, ob es überall Urbilder giebt, denen sie gleichen? Man sieht also, dass uns von dieser Seite wenigstens keine Merkmale angegeben werden, die Wahrheit zu erkennen und von Unwahrheit zu unterscheiden: lasset uns einen andern Weg versuchen.

In Absicht auf die Wahrheit im Sprechen können wir es bei der vorigen Erklärung bewenden lassen. Wir haben es in unserer Gewalt, die Worte mit den Gedanken zu vergleichen und zu sehen, in wie weit sie übereinstimmen. Die Gedanken selbst können von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden. Sie gehen entweder das Denkbare und Nichtdenkbare, oder das Wirkliche und Nichtwirkliche an. Zuerst also von den Gedanken, in so weit sie denkbar oder nicht denkbar sind. Diese zerfallen abermals in erstens: Begriffe, zweitens: Urtheile, drittens: Schlüsse. Die Begriffe sind wahr, wenn sie Merkmale enthalten, die sich einander nicht aufheben, die also zugleich denkbar sind. Der Begriff eines Zirkels ist wahr; denn die Merkmale, die davon angegeben werden, sind einander nicht widersprechend. So ist der Begriff des Zweifels z. B. ein wahrer Begriff, in so weit einem eingeschränkten Wesen die Wahrheitsgründe fehlen können, einen Satz mehr zu bejahen als zu verneinen. Der Begriff von der Gerechtigkeit, ja von der allervollkommensten Gerechtigkeit, ist ein wahrer Begriff, in so weit alle Merkmale, die in demselben zusammengenommen werden, sich einander nicht aufheben, und also zugleich denkbar sind. Die allergröfste Geschwindigkeit aber ist ein falscher Begriff; denn der allergröfste Raum und die allerkleinste Zeit, die hier zusammengenommen werden, lassen weder einzeln, noch in der Verbindung, sich denken. Eben so sind die Begriffe von der allerhöchsten Ungerechtigkeit, von einer absoluten Tiefe oder Höhe, von einer Begierde nach dem Bösen als Bösen u. dgl. m. falsche Begriffe, indem wir einsehen können, dass in den Worten Merkmale zusammengenommen werden, die sich in den Begriffen widersprechen, und also zusammen nicht denkbar sind.

In den Urtheilen werden blofs von dem Subjecte die Merkmale einzeln ausgesagt, die in dem Totalbegriffe desselben enthalten sind. Urtheile also sind wahr, wenn sie von den Begriffen der Subjecte keine andern Merkmale aussagen, als die in denselben statt finden. Wahrheit in Urtheilen sowohl, als in Begriffen kann also abermals in die Uebereinstimmung der Merkmale gesetzt werden, die in einem Begriffe zusammen gedacht und einzeln von ihm ausgesagt werden.

Alle Vernunftschlüsse gründen sich auf eine richtige Zergliederung der Begriffe. Man kann sich den gesammten Inbegriff der menschlichen Erkenntniss unter dem Bilde eines Baumes vorstellen. Die äufsern Spitzen desselben kommen in Sprösslingen zusammen, diese vereinigen sich in Zweigen, die Zweige in Aesten, und die Aeste treffen endlich in einem Stamme zusammen. Man setze, dass die Fasern des Stammes durch alle Aeste, Zweige und Sprösslinge, so wie die Fasern der Aeste und Zweige durch alle Unterabtheilungen durchlaufen; dass sie aber bei jeder niedern Abtheilung solche Fasern aufnehmen, die sie in ihrer Abstammung nicht gehabt; so hat man ein sehr treffendes Bild von der Verwandtschaft unserer Begriffe. Alle einzelnen Dinge kommen in verschiedene Arten, die Arten in Geschlechter, die Geschlechter in Classen zusammen, und die Classen vereinigen sich zuletzt in einem einzigen Stammbegriffe, dessen Merkmale sie alle durchlaufen. Was von einem höhern Begriffe ausgesagt wird, muss auch allen niedrigern Begriffen zukommen; was aber von niedrigern Begriffen als ihnen eigenthümlich behauptet wird, kann nur einer Abtheilung des höhern Begriffs, nicht allen mit gleichem Rechte zugeschrieben werden. Hierauf beruht alle Bündigkeit unserer Vernunftschlüsse. Die Merkmale des Stammes kommen auch allen Aesten, die Merkmale der Aeste allen Zweigen zu, die aus ihnen entspringen, und so fort bis auf die äufsersten Spitzen, oder die einzelnen Dinge. Rückwärts hingegen können die eigenthümlichen Merkmale der Zweige nur einer Abtheilung des Astes, so wie die eigenthümlichen Merkmale des Astes nur einem Theile des allgemeinen Stammes zugeschrieben werden.

Die Wahrheit der Vernunftschlüsse besteht also nicht weniger in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, gewisse Begriffe und Merkmale in Gedanken zu vereinigen. In so weit also unsere Gedanken als denkbar, oder nicht denkbar betrachtet werden, besteht ihre Wahrheit in der

Uebereinstimmung ihrer Merkmale unter sich und mit den Folgen, die daraus gezogen werden. Alle menschliche Erkenntniss, die, so wie die Mathematik und Logik, blofs das Denkbare und Nichtdenkbare angehen, erhalten also ihre Gewissheit durch den Satz des Widerspruchs, der den höchsten Grad der Evidenz mit sich führt. In den strengen Beweisarten zergliedern wir blofs die Begriffe, verfolgen die Merkmale des Stammes durch alle Aeste und Zweige, vergleichen die gemeinschaftlichen mit den eigenthümlichen Merkmalen, und überzeugen uns dadurch von ihrer Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit.

Alle Erkenntniss dieser Art, in so weit sie das Denkbare und Nichtdenkbare angeht, ist eine Folge von dem richtigen Gebrauche der Vernunft. Nur Mangel der Vernunft, oder unrichtiger Gebrauch derselben kann uns auf Unwahrheit verleiten, und das Denkbare mit dem Undenkbaren verwechseln lassen. Ferner haben die Wahrheiten, die zu dieser Gattung gehören, das gemeinschaftliche Kennzeichen, dass sie nothwendig und unveränderlich sind, und also von keiner Zeit abhängen. Bei ihnen lässt sich weder ein war, noch ein wird sein anbringen. Alles ist, oder ist nicht. Begriffe, die sich mit einander vertragen, hören es nie auf zu thun; und die sich einander fliehen, sind nimmermehr in Verbindung zu bringen.

So nothwendig und unveränderlich aber diese Wahrheiten auch an und für sich selbst sind, so werden wir doch gewahr, dass sie uns nicht immer mit gleicher Lebhaftigkeit beiwohnen. Ihre Anwesenheit in uns ist an die Zeit gebunden, ist der Veränderung unterworfen. Wir hatten die Begriffe nicht, sie entstanden, und es kommt eine Zeit, in welcher sie vielleicht wieder verschwinden können. Sie sind Abänderungen unsers denkenden Wesens, denen als solche eine ideale Wirklichkeit zugeschrieben werden kann. Sie sind aber auch in so weit, so wie wir selbst, das Subject dieser Abänderung, nicht nothwendige, sondern zufällige und veränderliche Wesen; sie sind zwar nothwendig denkbar, werden aber nicht nothwendig von uns gedacht; so wie wir selbst zwar unveränderlich denkbare, aber nicht unveränderlich wirkliche Wesen sind. Die Sphäre des Wirklichen ist demnach enger eingeschränkt als die Sphäre des Denkbaren; alles Wirkliche muss denkbar sein, aber sehr vieles muss gedacht werden können, dem nie eine Wirklichkeit zukommen wird. Die Quelle des Wirklichen ist also nicht der Satz des Widerspruchs; nicht

alles, was sich nicht widerspricht und also denkbar ist, hat desswegen gegründeten Anspruch auf die Wirklichkeit; und wir haben einen andern Grundsatz aufzusuchen, der die Grenzlinie des Wirklichen und Nichtwirklichen mit eben der Bestimmtheit angebe, mit welcher der Satz des Widerspruchs das Denkbare vom Nichtdenkbaren unterscheidet.

Lasset uns sehen, wie wir zur Idee des Wirklichen gelangen, und mit welchem Grunde wir von manchen Dingen überführt sind, oder überführt zu sein glauben, dass sie Wirklichkeit haben. Der Mensch ist sich selbst die erste Quelle seines Wissens; er muss also von sich selbst ausgehen, wenn er sich von dem, was er weifs, und was er nicht weifs, Rechenschaft geben will.

Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, in so weit sie meinem Innern beiwohnen, und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden. Jede Abänderung setzt etwas zum voraus, das abgeändert wird. Ich selbst also, das Subject dieser Abänderung, habe eine Wirklichkeit, die nicht blofs ideal, sondern real ist. Ich bin nicht blofs Modification, sondern das modificirte Ding selbst; nicht blofs Gedanken, sondern ein denkendes Wesen, dessen Zustand durch Gedanken und Vorstellungen abgeändert wird. Wir haben hier also die Quelle eines zweifachen Daseins, oder einer zweifachen Wirklichkeit: Die Wirklichkeit der Vorstellungen, und die Wirklichkeit des vorstellenden Dinges; Abänderungen, und Vorwurf der Abänderungen; und von beiden glauben wir wenigstens hinlänglich überführt zu sein.

So wie ich selbst nicht blofs ein abwechselnder Gedanke, sondern ein denkendes Wesen bin, das Fortdauer hat, so lässt sich auch von verschiedenen Vorstellungen denken, dass sie nicht blofs Vorstellungen in uns, oder Abänderungen unsers Denkvermögens sind; sondern auch äufserlichen, von uns unterschiedenen Dingen, als ihrem Vorwurfe, zukommen. So wie das denkende Wesen, wie wir gesehen, nicht blofs Gedanken ist, sondern seine eigene Bestandheit und reales Dasein hat, eben so kann das Gedachte eine Wirklichkeit haben, die für sich besteht, und nicht blofs ideal ist. Es sind mehrere Dinge denkbar, die, so wie ich, ihre fortdauernde Wirklichkeit haben, und deren Abbild in uns zum Theil auch vielleicht nicht anwesend sein kann. Wir hätten also dreier-

lei zu betrachten: erstens den Gedanken, dessen Wirklichkeit wir eine ideale Wirklichkeit genannt haben, der bloſs Abwechselung ist; zweitens das Denkende, oder die fortdauernde Substanz, bei welcher die Abwechselung geschieht, und der schon eine reale Wirklichkeit zugeschrieben werden muss; und endlich drittens das Gedachte, oder den Vorwurf der Gedanken, dem wir in vielen Fällen geneigt sind, so wie uns selbst, ein reales Dasein zuzuschreiben. Aber wie werden wir überführt, dass diese Dinge auſser uns auch wirkliches Dasein haben, und etwas mehr sind, als bloſse Gedanken in uns? So sehr unsere Natur uns auch zwingt, von manchen dieses mit Zuverlässigkeit anzunehmen, so möchten wir doch gerne den Grund wissen, aus welchem wir in Ansehung derselben über allè Zweifel hinweg sind.

Zuvörderst die Sinne und ihre mannigfaltigen Erscheinungen. Wir sind geneigt, dasjenige auſser uns für wirklich zu halten, was auf unsere Sinne einen Eindruck macht; wir werden aber auch gewahr, dass die Sinne zuweilen trügen. Sie verführen uns zuweilen, ein Subject der Erscheinung gegenwärtig zu glauben, und wir werden nachher gewahr, dass diese Erscheinungen bloſs Vorstellungen in uns gewesen sind, und keinen Vorwurf auſser uns gehabt haben. Es waren Einbildungen, Träume, Täuschungen, denen bloſs eine ideale Wirklichkeit zukommt, deren Vorwurf aber für jetzt wenigstens auſser uns nirgend anzutreffen ist.

Um uns diesen Zweifel zu benehmen, schlagen wir gewöhnlicher weise folgende Wege ein. Wir sehen zuvörderst auf die Uebereinstimmung verschiedener Sinne. Je mehr Sinne uns das Dasein eines gewissen Vorwurfs aussagen, desto sicherer glauben wir von seiner Wirklichkeit zu sein. Ich sehe das Bild einer Rose, greife hinzu und fühle, bringe sie zur Nase und rieche eben dasselbe, das ich in vielen Fällen, in Verbindung mit dem Anblicke einer Rose, gefühlt und gerochen habe. Ich betrachte denselben Gegenstand in verschiedenen Entfernungen, in mancherlei Lage, durch verschiedene Mittel, von welchen ich weiſs, dass sie die sinnlichen Erscheinungen abändern. Ich betrachte die Gegenstände des Gesichts durch Wasser, durch Luft, durch vergröſsernde, oder verkleinernde Gläser; die Gegenstände des Gehörs durch verstärkende, oder schwächende Werkzeuge; die Gegenstände des Gefühls bringe ich an verschiedene Theile meines Körpers, und gebe auf die Eindrücke Acht, die sie in aller dieser Verschiedenheit auf mich machen, unter-

scheide das Aehnliche von dem Unähnlichen in denselben. Ich erkundige mich nach den Eindrücken, welche dieselben Gegenstände auf andere Menschen machen, wenn sie in ihren Empfindungskreis kommen. Je mehr Uebereinstimmung sich in allem diesen befindet, desto mehr glauben wir von der äufsern Wirklichkeit versichert zu sein. Je mehr Misshelligkeit, desto gröfser der Zweifel, oder vielmehr die Ueberredung, dass die sinnlichen Erscheinungen, deren wir uns bewusst, blofs Gedanken in uns sein, und nichts aufser uns zum Vorwurf haben mögen.

Sind wir nun auf diese Weise von der objectiven Wirklichkeit eines sinnlichen Gegenstandes überführt, so wenden wir auf denselben alle Wahrheiten der Mathematik und Logik an, die uns bekannt sind. Wir eignen ihm zuvörderst alle die Prädicate zu, die dem Begriffe desselben, vermöge dieser unumstöfslichen Wahrheiten zukommen müssen; so wie wir alle die Eigenschaften von ihm entfernen, die ihm vermöge des Grundsatzes des Widerspruchs nicht zukommen können. Auf solche Weise bilden wir Wahrheitssätze, deren Subject die Evidenz der sinnlichen Erkenntniss für sich hat, deren Prädicate aber vermöge der angewandten mathematischen und logischen Regeln, so und nicht anders mit ihnen denkbar sind. Von diesen Sätzen gehen wir zu Vernunftschlüssen fort, und so entstehen die Lehrgebäude der angewandten Mathematik und Logik in der Naturlehre. Ferner: Je öfter zwei sinnliche Erscheinungen der Zeit nach auf einander gefolgt sind, je öfter wir gesehen, dass auf die sinnliche Erscheinung *A* eine von ihr unterschiedene sinnliche Erscheinung *B* sich ereignet hat, mit desto mehr Grunde schliefsen wir auf die beständige Verbindung dieser Erscheinungen, und so oft wir die sinnliche Wirklichkeit der Erscheinung *A* gewahr werden, so erwarten wir mit Ueberzeugung auch die Erscheinung *B*. Je öfter wir gesehen, dass ein Gegenstand, welcher dem Gesichte, Gefühle und Geschmacke nach dem Brote ähnlich war, auch dem Körper eine gesunde Nahrung zu geben pflegte, mit desto gröfserer Ueberzeugung erwarten wir diese Folge auch jetzt von den sinnlichen Gegenständen, die dem Brote ähnlich sind, ob wir gleich diese Erfahrung von ihnen noch nicht gemacht haben. Je öfter wir wahrgenommen, dass ein Gegenstand, der die sichtbaren und fühlbaren Eigenschaften einer Rose hat, in der Nähe eine gewisse Empfindung des Geruchs, und beim Genusse eine gewisse Empfindung des Geschmacks zu erzeugen pflegt,

mit desto mehr Zuverlässigkeit erwarten wir diese Empfindungen des Geruchs und Geschmacks von jeder Blume, die sich unsern Sinnen des Gesichts und des Gefühls als eine Rose darstellt. Hierdurch wird die Anzahl der Grund- und Heischesätze, deren wir uns in der Naturlehre, so wie im gemeinen Leben bedienen, ins unendliche vermehrt. Wir schliefsen von der Wirklichkeit einer Erscheinung auf die Mitwirklichkeit aller übrigen sinnlichen Erscheinungen, die mit ihr verbunden zu sein pflegen; nicht mit der unumstöfslichen Gewissheit, die man mathematisch oder logisch nennen kann, sondern mit dem Grade der Ueberzeugung, die auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit gegründet ist, und Induction genannt wird. Den Grund von dieser Ueberzeugung, so wie den Grad von Evidenz, den sie gewähren kann, werden wir in der Folge näher betrachten. Ich begnüge mich für heute, diese allgemeinen Wahrheitsbegriffe durch ein Beispiel zu erläutern. Ich genieſse eine Speise, und sie gewährt meinem Gaumen den Geschmack des Salzes. Die Menschen, welche sie mit genieſsen, verspüren dieselbe Empfindung; auch unserm Gesichte erscheint sie unter der Gestalt des gewöhnlichen Salzes; ich betrachte sie mikroscopisch, und ihre Theile haben die Bildung des Salzes; ich bringe sie ins Wasser, und sie löst sich auf, wie das Salz zu thun pflegt: und nun erwarte ich, dass sie in chemischen Untersuchungen auch dieselben Erscheinungen zeigen werde, die nach den Gesetzen dieser Kunst mit dem Salze verbunden sind; ich lasse es bei dieser vermuthlichen Erwartung nicht bewenden, ich untersuche einen Theil dieses Körpers vielmehr wirklich durch chemische Processe. Wenn nun meine Erwartung eintrifft, so schliefse ich mit desto gröfserer Ueberzeugung auch auf die Wirkung, die der Ueberrest dieses Gegenstandes in meinem Körper hervorbringen wird, nach der Menge der Erfahrungen, die mit ähnlichen Mitteln in ähnlichen menschlichen Körpern angestellt worden sind. Aus der Menge der Uebereinstimmungen, die ich erfahren habe, erwarte ich in ähnlichen Fällen auch ähnliche Uebereinstimmung, mit mehr oder weniger Evidenz, je gröfser oder kleiner die Menge der Fälle, in welchen ich Uebereinstimmung erfahren habe.

II.

Ursache — Wirkung — Grund — Kraft.

Ich fahre fort, der ersten Quelle unserer Erkenntniss von wirklichen Dingen nachzuspüren, ob ich gleich in Gefahr bin, euch durch Spitzfindigkeiten zu ermüden. Man muss die Subtilitäten alle, wenigstens einmal in seinem Leben, glauben und ins reine bringen, wenn man den Schlingen der Sophistik entgehen will. Wir haben gesehen, dass die öftere Folge zweier Erscheinungen auf einander uns die gegründete Vermuthung gebe, dass sie mit einander in Verbindung stehen. Wir nennen die vorhergehende Erscheinung die Ursache, die folgende aber die Wirkung, und sind überführt, dass sie sich beide in einen logischen Satz verbinden lassen, d. h. in dem Begriffe der Ursache, als Subject, wird etwas anzutreffen sein, woraus sich die Wirkung als Prädicat begreiflich machen lässt. Dieses Etwas, oder das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern lässt, nennen wir den Grund, und sagen: jede Wirkung sei in ihrer Ursache begründet. Mit denselben Gründen der Wahrheit schliefsen wir von zwei Erscheinungen, die sich einander begleiten, dass sie einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sein müssen, ohne zu entscheiden, ob mittelbar oder unmittelbar.

Man bemerke hier eine dreifache Quelle der Erkenntniss. Auch das Thier erwartet in ähnlichen Fällen ähnliche Erfolge; aber nicht aus demselben Erkenntnissgrunde. Die bloſse Association der Begriffe thut bei den Thieren in solchen Fällen eben das, was die Erfahrung bei dem gemeinen Haufen der Menschen, und bei den Weltweisen die Vernunft verrichtet. Auch das Thier z. B. scheut sich, einer schiefliegenden Fläche sich anzuvertrauen, und fürchtet herabzugleiten. Die öftere Wiederholung desselben Falles hat die Ideen in der thierischen Seele dermafsen mit einander verbunden, dass bei dem Anblicke der schiefliegenden Fläche die Idee des Sinkens und Herabgleitens die lebhafteste wird, und die Furcht erzeugt. Der Mensch hingegen wird nicht bloſs von der lebhaft gewordenen Vorstellung regiert, sondern bildet sich aus den öfters gemachten Erfahrungen den allgemeinen Vernunftsatz: dass alle schweren Körper von schiefliegenden Flächen herabgleiten. Er vermuthet mit Grund der Wahrheit, dass in der entwickelten Idee einer

schiefen Fläche etwas anzutreffen sei, woraus sich die Möglichkeit des Sinkens begreiflich machen lässt. Der Weltweise setzt die Erkenntniss des Grundes aus der Mechanik hinzu, und bringt den allgemeinen Satz näher zur reinen Vernunfterkenntniss.

In der Furcht, sich einer abschüssigen Fläche anzuvertrauen, die das Thier mit dem Menschen gemein hat, liegt ein förmlicher Schluss verborgen, der allmählich von der thierischen Erkenntniss bis zu einer reinen Vernunftwahrheit erhoben werden kann. Den Untersatz: Dieses ist eine abschüssige Fläche, giebt der Sinn des Gesichts.' Ohne weitere Entwickelung erwacht beim Thiere, vermöge der Ideenverbindung, die sich durch öfteres Wahrnehmen bei ihm festgesetzt hat, die Vorstellung des Falles, wird in seiner Seele zum herrschenden Begriffe, und wirkt auf die Bewegungsfähigkeit. Die Vernunft aber findet hier mancherlei zu entwickeln. Das Gesicht giebt uns die Erscheinung einer schiefen Fläche. Wie, wenn das Gesicht uns täuschte? Unmöglich ist der Fall nicht; denn es hat uns öfters hintergangen. Allein die öftere Uebereinstimmung der Erscheinungen berechtigt uns zur Erwartung, dass sie erstens in jedem andern Abstande, zweitens in verschiedener Lage, und drittens durch verschiedene Sehungsmittel, die einer solchen Fläche zukommende Erscheinung nicht weniger geben; dass sie viertens auch dem Gefühle und jedem andern Sinne lebendiger Wesen, in so weit sie vom Räumlichen und Ausgedehnten unterrichten, nicht anders vorkommen und erscheinen werde; mit einem Worte, dass es nicht bloſs eine schiefe Fläche scheine, sondern wirklich sei. Wo so mancherlei, in so oft wiederholten Fällen, unter veränderten Umständen, dennoch übereinstimmt, da schlieſsen wir auf einen auſser uns befindlichen Gegenstand, der den Grund dieser Uebereinstimmung enthält. Die philosophische Erkenntniss thut hier zur gemeinen Evidenz weiter nichts hinzu, als dass sie sich nach den Grundsätzen der Vernunftkunst Rechenschaft zu geben sucht, mit welchem Rechte wir dieses schlieſsen; welchen Gebrauch wir hier von den Schlussesarten machen, die man Induction und Analogie nennt.

Der Anblick der abschüssigen Fläche erweckt die Vorstellung des Herabgleitens, die so oft mit demselben verbunden gewesen. Der gedankenloseste Mensch lässt sich nicht bloſs von der lebhaft gewordenen Vorstellung regieren, sondern hat sich den Erfahrungssatz abgesondert:

Von einer schiefen Fläche u. s. w., davon er sich weiter keinen Grund angiebt, als dass er es so oft gesehen. Aus der Wiederholung schliefst er auf Verbindung, und bildet sich einen allgemeinen Satz, dessen er sich in vorkommenden Fällen als Obersatz bedient. Lehrt ihn eine ähnliche Erfahrung, z. B., dass man vermittelst des Keils die Körper leichter spalte, und vermittelst der Schraube leichter in Bewegung setzen könne: so sind ihm dieses einzelne Sätze, von denen er Gebrauch macht, ohne etwas vernunftmäfsiges weiter darin zu ahnen. Der Weltweise führt seine Erkenntniss weiter zurück, und sucht sie, so viel er kann, mit reiner Vernunfterkenntniss zu verbinden. Er findet z. B. in diesen drei Erfahrungssätzen dieselben allgemeinen Gesetze der Natur, das Gesetz von der Schwere der Körper und Mittheilung der Bewegung, blofs durch die Verschiedenheit der Figuren verschiedentlich abgeändert. Was die Abänderungen betrifft, welche diese Naturgesetze durch die Figur der schiefen Fläche, des Keils und der Schraube leiden müssen: so erklärt er sich dieselben nach geometrischen Grundsätzen, d. i. nach den Gesetzen des Denkbaren und Nichtdenkbaren, und findet, dass Keil und Schraube mit der schiefliegenden Fläche aus demselben Grundsatze begreiflich zu machen sind. Von dieser Seite also ist seine Erkenntniss reine Vernunftwahrheit. Er sieht die Verbindung zwischen Subject und Prädicat von dieser Seite wenigstens deutlich ein, ohne sich auf die Erwartung zu verlassen, zu der ihn die Erfahrung berechtigt.

Aber die allgemeinen Gesetze der Natur selbst, die Gesetze der Schwere und der Bewegung, auf welche wir diese besondern Fälle zurückgeführt haben, erkennen wir so wissenschaftlich, so rein vernünftig nicht, als wir die Folgen und Abänderungen derselben durch die vorliegende Figur zu erkennen fähig sind. Die sinnlichen Erscheinungen und deren Uebereinstimmung haben uns auf ein Object schliefsen lassen, das den Grund derselben enthält. Dieses Object nennen wir Körper; aber die uns bekannten Merkmale desselben reichen noch nicht hin, auf eine allgemeine Schwere, oder überhaupt auf eine Kraft der Bewegung zu schliefsen, welche mit demselben in einen logischen Satz verbunden sein soll. Die Sätze: Alle Körper haben eine Schwere, alle Körper haben eine Kraft der Bewegung, welche sie sich auf diese oder jene Weise mittheilen können, diese allgemeinen Gesetze der Natur sind auch dem Weltweisen vor der Hand nur noch Erfahrungssätze, die

er vermittelst einer unvollständigen Induction allein gemacht hat; da sie allezeit unter ähnlichen Umständen wiederkamen, und niemals ausblieben, so schloss er auf eine innere Causalitätsverbindung zwischen Subject und Prädicat, ob er gleich diese Verbindung nicht deutlich einsehen kann. Die Vernunft half ihm blofs die einzelnen Erfahrungsgrundsätze in allgemeine Gesetze der Natur verwandeln. Der Grund der allgemeinen Behauptung aber ist nicht wissenschaftlich, nicht reine Vernunfterkenntniss, sondern unvollständige Induction, welche die Stelle der reinen Vernunft vertreten muss.

Nicht, dass es dieser unvollständigen Induction an Ueberführungskraft oder Evidenz fehlen sollte: sie reicht vielmehr in vielen Fällen vollkommen zu, uns völlige Versicherung zu geben, und über allen Zweifel hinwegzusetzen. Ein jeder von uns erwartet mit unbezweifelter Gewissheit z. B., dass er sterben werde, obgleich der Grund der Ueberzeugung blofs unvollständige Induction ist. Niemand hat den mindesten Anstand, ein geheimes Geschäft, von welchem sein Leben oder seine Glückseligkeit abhängt, in Gegenwart eines Säuglings zu verrichten, ohne sich durch die Besorgniss irren zu lassen, von dem Kinde, oder von einem Hausthiere, das ihn ansieht, verrathen zu werden. Worauf stützt sich hier die zweifellose Sicherheit? Nicht auf eine wissenschaftliche Vernunfterkenntniss, sondern blofs auf eine unvollständige Induction, die aber der vollständigen so nahe kommt, dass sie völlige Ueberzeugung zu geben hinreichend ist.

Dieselbe Bewandtniss hat es mit unserer Erkenntniss in der Seelenlehre und Moral. Sobald wir auf die Wissenschaft des Wirklichen und Nichtwirklichen kommen, ist unsere Erkenntniss von vermischter Beschaffenheit. Zum Theil unmittelbare Erfahrung, oder sinnliche Wahrnehmung desjenigen, so in uns selbst vorgeht; zum Theil Vergleichung dieser unmittelbaren Beobachtungen, Entwickelung derselben, Bemerkung ihrer Aehnlichkeit, Zurückführung auf allgemeine Grundsätze, die sich bald auf Vernunft, bald auf unvollständige Induction gründen, und eine desto gröfsere oder kleinere Ueberzeugung geben, je mehr oder weniger die Induction selbst vollständig ist. Diese Ueberzeugung kann auch hier zu einem solchen Grade der Evidenz heranwachsen, der keiner Bedenklichkeit weiter Raum lässt, und uns alle Sicherheit giebt, die wir von der reinen Vernunft nur immer erwarten können. Die Auseinander-

setzung desjenigen, welches in dieser Verrichtung dem innern Sinne, der reinen Vernunft, oder der bloſsen Erfahrung zuzuschreiben sei, ist ein Geschäft der Seelenlehre und der Moral, das wir hier nicht weiter verfolgen können. Wenn jener macedonische Held die Arznei aus der Hand seines Arztes, frei von allem Argwohne, so verdächtig ihm auch die Redlichkeit seines Freundes gemacht worden, ohne Anstand zu sich nahm, und zur bewährten Freundschaft ein so unbefangenes Zutrauen äuſserte: so war seine sittliche Ueberzeugung von sehr vermischter Natur. Sie gründete sich zum Theil auf Kenntniss des Menschen überhaupt, und der Wirkung, welche die Beweggründe auf den Willen desselben haben; zum Theil auf die Erfahrungen und Beobachtungen, die er selbst und andere von der Freundschaft gesammelt hatten; und endlich auf die wiederholten Proben der Rechtschaffenheit, die ihm der Weise gegeben, den die Verleumdung verdächtig machen wollte. Alle diese Erkenntnisse sind aus innern Wahrnehmungen, wissenschaftlicher Entwickelung derselben, öftern Erfahrungen und daraus gebildeten Inductionen zusammengesetzt, und aus dem Inbegriffe derselben erwuchs bei ihm eine so unbefangene, über alle Zweifel erhabene, feste Ueberzeugung, die selbst der mathematischen Evidenz wenig nachgiebt.

Alle Ueberzeugung also, die bei der Wissenschaft des Wirklichen und Nichtwirklichen nicht reine Vernunfterkenntniss ist, gründet sich auf die Uebereinstimmung verschiedener Sinne, unter mancherlei Umständen und Veränderungen, und auf den öftern Erfolg verschiedener Erscheinungen, auf und neben einander. Wir haben also den Grund zu untersuchen, mit welchen wir in diesen Fällen zu schlieſsen berechtigt sind. In meiner Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit habe ich dieses deutlich aus einander gesetzt, und die Wahrheitsgründe gezeigt, mit welchen wir uns durch Analogie und Induction in solchen Fällen für überzeugt halten. Ich will das Wesentliche davon, um des Zusammenhangs willen, hier kurz wiederholen; empfehle euch aber, zum bessern Verständnisse, die Durchlesung und genaue Prüfung der daselbst vorkommenden Gründe, welche uns in der Folge nützlich sein werden.

Wenn die Merkmale eines Vorwurfs *A* unentschieden lassen, ob *B* ihm zukomme oder nicht, und dieses von äuſsern, zufälligen Bestimmungen abhängt, die sowohl den Bejahungs- als den Verneinungsfall hervorbringen können, so ist der Satz zweifelhaft, und hat für und wider

sich gleiche Grade der Wahrscheinlichkeit. Wenn die Schildseite einer Münze eben sowohl auffallen kann, als die Bildseite, und dieses von den zufälligen Bewegungen der Hand abhängt, die ich ihr unvorsätzlich gebe: so habe ich gleiches Recht, für die eine oder die andere Seite zu wetten. In vielen Würfen ist die Wahrscheinlichkeit, dass der eine Fall eben so oft eintreffen werde, als der andere; und zwei Spieler, davon der eine für die Schildseite, der andere für die Bildseite wettet, haben gleichen Grund der Hoffnung.

Trifft in vielen Würfen immer derselbe Erfolg ein, so vermuthen wir einen innern Bestimmungsgrund, der diesen Erfolg begünstigt. Wenn mein Gegenspieler in vielen Würfen immer dieselbe Münzseite aufwirft: so habe ich ihn im Verdacht, dass er den Ausgang nicht, nach den Regeln des Spiels, dem Zufalle überlassen, sondern durch eine geheime Wendung, die er der Münze zu geben weifs, vorsätzlich bestimmt habe. Mein Verdacht nimmt mit der Menge der Würfe zu. Lasset uns versuchen, den Grad meiner Vermuthung genauer anzugeben.

Mit der Menge der Würfe, die geschehen sollen, wird auch die Mannigfaltigkeit der möglichen Fälle vermehrt, und da mein Gegner darauf wettet, dass z. B. die Schildseite allezeit auffallen werde, so nimmt seine Hoffnung mit der Menge der Würfe ab, die meinige hingegen nimmt zu. In zwei Würfen sind vier verschiedene Fälle möglich: erstens Bild, Bild; zweitens Schild, Schild; drittens Bild, Schild; viertens Schild, Bild. Drei derselben sind für mich, und ein Fall für meinen Gegner. Er kann also eins setzen, dass in beiden Würfen die Schildseite; ich aber ihm drei entgegen setzen, dass in einem derselben die Bildseite auffallen werde. Seine Hoffnung zu gewinnen verhält sich zur Gewissheit, wie eins zu vier; die meinige aber wie drei zu vier. Wollen wir uns in den Einsatz theilen, ohne den Erfolg des Zufalls abzuwarten, so würde er $^1/_4$, ich aber $^3/_4$ desselben mit Recht verlangen können.

Wetteten wir auf drei Würfe, so wären acht verschiedene Fälle möglich; sieben für mich und einer für meinen Gegner; also wäre seine Hoffnung wie 1 : 8; die meinige aber wie 7 : 8. In vier Würfen ist seine Hoffnung wie 1 : 16; die meinige aber, wie 15 : 16; und so nimmt jeder Wurf, der hinzu kommt, ihm die Hälfte der Hoffnung, die er vorhin gehabt, und legt sie der meinigen zu. Die Menge der möglichen Fälle steigt in der Reihe von 2^1, 2^2, 2^3, 2^4 und wird überhaupt in m Würfen

$= 2^m$; die für mich günstigen Fälle verhalten sich $= 1, 3, 7, 15, 31$ u. s. w., und meine Hoffnung oder Antheil an dem Gewinne $= {}^1/_2, {}^3/_4, {}^7/_8, {}^{15}/_{16}$, und überhaupt, wenn die Anzahl der für mich günstigen Fälle $= n$, so ist meine Hoffnung $n : n + 1$. Mein Gegner hingegen behält immer einen einzigen Fall, der ihm günstig ist, und seine Hoffnung ist $= {}^1/_2, {}^1/_4, {}^1/_8, {}^1/_{16}$; und überhaupt, wenn meine Hoffnung ist $= n : n + 1$: so ist die seinige $= 1 : n + 1$.

Wenn also der Ausgang für ihn gleichwohl günstig ist, so ist freilich der Fall möglich, dass er redlich zu Werke gegangen, und das Spiel dem Zufalle überlassen habe. Die Wahrscheinlichkeit dieses Falles ist $= 1 : n + 1$. Allein mit der Wahrscheinlichkeit $= n : n + 1$ lässt sich vermuthen, dass entweder in der Münze selbst, oder in der Wendung, die mein Gegner dem Wurfe heimlich gegeben, ein Grund der Uebereinstimmung anzutreffen sei, der jenen widervermuthlichen Fall hervorgebracht hat. Je gröfser die Anzahl der Fälle, desto kleiner ist das Verhältniss von $1 : n + 1$; desto mehr verschwindet also die Hoffnung meines Gegners, und folglich desto gröfser wird die Vermuthung eines Uebereinstimmungsgrundes sein, im Falle er glücklich ist. Völlig aber kann diese Vermuthung der Gewissheit nicht gleich kommen, wenn n nicht unendlich grofs ist. Nur in diesem Falle wird $1 : n + 1 = 0 : 1$, das heifst, nur in diesem Falle ist meine Erwartung der völligen Gewissheit, und die Hoffnung meines Gegners dem Zero gleich. So lange aber n noch endlich ist, bleibt noch immer ein geringer Grad der Erwartung für meinen Gegner zurück, und die Voraussetzung eines Uebereinstimmungsgrundes, im Falle er glücklich ist, hat noch die unumstöfsliche Gewissheit nicht erreicht.

Auf diesen einfachen Gesetzen der Vermuthung, die eine bloſse Rechnungssache sind, beruht der gröfste Theil unserer Erkenntnisse, die das Wirkliche und Nichtwirkliche angehen.

Je öfter die Erscheinung B auf die Erscheinung A folgt, oder dieselbe begleitet, desto mehr Ursache haben wir, einen Verbindungsgrund zwischen ihnen anzunehmen. Wären sie bloſs von zufälligen Ursachen zusammengeführt worden, so könnte jedesmal, da der Versuch wiederholt ward, auch das Gegentheil sich zutragen. Veränderte Umstände würden Veränderung des Erfolgs zuwege gebracht haben. Da dieses nicht geschah, so vermutheten wir einen Verbindungsgrund, mit dem Grade der

Ueberzeugung, der sich zur Gewissheit verhält, wie die Menge der möglichen Fälle n, zu derselben Menge $n + 1$. Wenn also die Erscheinung B allezeit auf die Erscheinung A folgt, so setzen wir den Grund der Verbindung in die beständigen Eigenschaften des A; denn die veränderlichen Eigenschaften würden abermals das Gegentheil nicht ausschliefsen. Wir vermuthen also, die innern beständigen Eigenschaften des A haben die Erscheinung B hervorgebracht, d. h. wir schliefsen auf Causalitätsverbindung, nennen A die Ursache, B die Wirkung: und die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben, nennen wir Kraft. Wenn wir die Körper haben sich ausdehnen sehen, so oft sie dem Feuer näher gebracht worden sind, so setzen wir den Verbindungsgrund der Ausdehnung in die beständigen Eigenschaften des Feuers, eignen dem Feuer eine Kraft zu, die Körper auszudehnen, und erwarten eben diesen Erfolg von dem Feuer und den Körpern, von welchen wir es noch nicht erfahren haben. Der Grad der Gewissheit nimmt mit der Menge der beobachteten Fälle zu, und ist, wenn die Anzahl der Fälle sehr grofs ist, wie wir gesehen, von der vollkommenen Evidenz nur unmerklich unterschieden.

Zwei Erscheinungen, die sich beständig begleiten, halten wir (mit eben dem Rechte) für die mittelbare oder unmittelbare Wirkung einer gemeinschaftlichen Ursache, und erwarten die eine, so oft wir die andere wahrnehmen. Die Farbe und das Gefühl des Brotes ist so oft mit diesem Geschmacke, mit diesem Einflusse auf die Nahrung unsers Körpers verbunden bemerkt worden, dass wir mit Recht beides für die Folgen einer innern Beschaffenheit des Brotes halten, und von jedem Brote, das wir sehen und fühlen, auch denselben Geschmack und dieselbe Nahrung erwarten. Die innere Beschaffenheit, vermöge welcher das Brot diese ihm zugeschriebenen Wirkungen hervorbringt, nennen wir die Kraft desselben.

Dieses ist die Quelle aller von uns angenommenen Gesetze der Natur. Es sind allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten oder geschlossenen Causalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Falle auf den Erfolg rechnen. Aehnliche Subjecte werden durch den innern Verbindungsgrund auch ähnliche Prädicate haben. So ist das Gesetz der Schwere ein Gesetz der Natur, d. i. ein allgemeiner Satz, in welchen wir alle beobach-

teten Verschiedenheiten im Fallen und Steigen der Körper, zu bringen gewusst haben. Mit diesem Naturgesetze verbinden die NEWTON, GALILÄI und andere Erfinder die Lehrsätze des Denkbaren und Nichtdenkbaren; das heifst, sie machen Anwendung von den Lehrsätzen der Mathematik und Logik auf das Gesetz der Schwere, erfinden die ganze Theorie von der Gravitation der Körper, und bereichern unsere Erkenntniss auf eine Weise, die alle Erwartung übertrifft.

Wenn verschiedene Vorfälle *a, b, c, d,* aus einer und eben der Quelle *e,* und wiederum aus eben so mancherlei Quellen herzuleiten sind: so ist es wahrscheinlicher, dass sie eine gemeinschaftliche Quelle haben, und diese Wahrscheinlichkeit nimmt abermals mit der Menge der Vorfälle zu, und kann der Gewissheit sehr nahe gebracht werden. Ich sehe, dass eine Menge von Menschen nach einer gewissen Gegend hinlaufen, oder wenigstens ihr Auge dahin richten. Jeder derselben kann seine besondere Ursache haben. Allein die Uebereinstimmung vieler lässt mich auf einen gemeinschaftlichen Grund schliefsen. Ich beobachte viele Handlungen eines Menschen. Jede derselben liefse sich allenfalls aus andern Beweggründen herleiten. Wenn ich ihm aber z. B. Ehrgeiz zuschreibe, so lassen sich alle sehr natürlich begreifen. Ich schliefse daher mit einem Grade der Wahrscheinlichkeit, die mit der Menge der beobachteten Handlungen zunimmt: der Mensch sei ehrgeizig.

Auf diesem Grunde beruht die Lehre von den Hypothesen und ihrer Wahrhaftigkeit. Je mehr Naturbegebenheiten und je mannigfaltigere sich aus einer Voraussetzung begreifen lassen; ferner, je einfacher die Voraussetzung ist, durch welche dieses geschehen kann, desto mehr Vermuthungsgrund oder Wahrscheinlichkeit hat diese Voraussetzung für sich, mit desto gröfserm Rechte wird sie als wahr angenommen. Man sollte glauben, dieser Probirstein der Hypothesen könnte nur alsdann gelten, wenn wir die Einrichtung der Welt einer vernünftigen und weisen Ursache zuschreiben, die zur Erreichung ihrer Absicht die kürzesten gewählt haben muss. Nur in diesem Falle, schreibt ein Sophist neuerer Zeiten, habt ihr ein Recht, eine einfache Einrichtung der zusammengesetzten vorzuziehen, und der Weisheit zuzutrauen, dass sie Vieles mit Wenigem werde auszurichten gewusst haben. Euer Probirstein der Hypothesen ist also selbst eine Hypothese. Allein nach obigen Begriffen ist diese Hypothese hier nicht nöthig, so sehr wir auch sonst von ihrer Gewiss-

heit überführt sind. Es ist der Natur des menschlichen Verstandes gemäfs, eine bemerkte Uebereinstimmung nicht dem blinden Zufalle zuzuschreiben, sondern allenthalben, wo Mannigfaltiges zusammenstimmt, auch Grund der Zusammenstimmung zu suchen. Die Wahrscheinlichkeit, mit welcher wir diesen Uebereinstimmungsgrund annehmen, nimmt mit der Mannigfaltigkeit des Uebereinstimmenden von der einen Seite, so wie von der andern mit der Einfachheit der Uebereinstimmung, an Ueberzeugungskraft zu, und kann, wie wir gesehen, der höchsten Evidenz so nahe kommen, dass ihr Unterschied nicht mehr bemerklich ist. Mannigfaltige Naturerscheinungen, die sich aus einer einfachen Voraussetzung erklären lassen, geben eine Uebereinstimmung zu erkennen, deren Grund wir in dieser Hypothese finden. Ist diese Hypothese nicht die wahre, gäbe es keinen gemeinschaftlichen Grund, und die verschiedenen Erscheinungen müssten wirklich aus eben so verschiedenen Hypothesen erklärt werden, so wäre die Uebereinstimmung derselben ein blofser Zufall, und es ist der Natur der Dinge so wie der menschlichen Vernunft, es ist den Gesetzen, nach welchen wir der Wahrheit Beifall geben, und das Wahrscheinliche dem Unwahrscheinlichen vorziehen, es ist ihnen zuwider, dem Zufall dieses zuzutrauen, durch das Gerathewohl Uebereinstimmung entstehen zu lassen.

III.

Evidenz der unmittelbaren Erkenntniss; — Vernunfterkenntniss; — Naturerkenntniss.

Wir kommen nunmehr schon näher zur Beantwortung der beiden vorausgeschickten Fragen: Was ist Wahrheit, und wie können wir uns von ihr versichern?

Die Masse unserer Erkenntnisse lässt sich in drei Classen abtheilen: Erstens in sinnliche Erkenntniss, oder unmittelbares Bewusstsein der Veränderungen, die in uns vorgehen, indem wir sehen, hören, fühlen u. s. w., indem wir Lust oder Unlust haben, indem wir begehren oder verabscheuen, urtheilen, schliefsen, hoffen, fürchten u. s. w. Alles dieses rechne ich mit zur unmittelbaren Erkenntniss der äufsern und innern

Sinne; obgleich so manches Nachurtheil, so manche Berichtigung und Verbesserung des Verstandes sich mit dem Sinnlichen mehrentheils so innigst verbindet, dass die Grenzen derselben nicht mehr zu erkennen sind. Zweitens in Erkenntniss des Denkbaren und Nichtdenkbaren, oder Urtheile und Schlüsse, die durch den richtigen Gebrauch unsers Verstandes aus jener unmittelbaren Erkenntniss gezogen werden; Gedanken, in welche wir jene Gefühle auflösen, Vernunfterkenntniss; und drittens Erkenntniss des aufser uns Wirklichen, oder die Vorstellungen, die wir davon haben, dass wir uns in einer physisch-wirklichen Welt befinden, in welcher wir wirken und leiden, Veränderung annehmen und Veränderung hervorbringen.

Die Masse von Erkenntniss grenzt von allen Seiten an Zweifel und Ungewissheit, und ist auch innerlich mit Irrthum, Vorurtheil und Ungewissheit durchflochten, woran wir erkennen, dass unsere Seelenkräfte eingeschränkt sind, dass unsere Seelenvermögen mit Schwachheit und Unvermögen verbunden sind, und daher auch Erkenntnisse zu Folgen und Wirkungen haben, die sich zum Theil auf Vermögen, zum Theil auf Unvermögen gründen. Alle Täuschungen des Gesichts und des Gehörs rühren davon her, dass unsere Sinneskraft eingeschränkt ist, und sich nach der Lage und Beschaffenheit unserer sinnlichen Werkzeuge richten muss. Alle Falschheit der Vernunfterkenntniss hat Schwachheit des Verstandes und Eingeschränktheit der deutlichen Erkenntnisskraft zum Grunde; unsere Irrthümer in Absicht des Wirklichen und Nichtwirklichen fliefsen, wie ich weiter unten zeigen werde, aus derselben Quelle. Wir können also den allgemeinen Satz gelten lassen: Wahrheit ist jede Erkenntniss, jeder Gedanke, der eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist; in so weit er aber eine Folge des Unvermögens ist, in so weit er durch die Schranken unserer positiven Kräfte eine Abänderung erlitten, nennen wir ihn Unwahrheit, und zwar: wenn Unvermögen der obern Seelenkräfte, Mangel des Verstandes oder der Vernunft, an der Unwahrheit schuld ist, nennen wir das Falsche in der Erkenntniss Irrthum; sind wir aber durch Täuschung der sogenannten niedern Seelenkräfte verleitet worden, so wird das Falsche in der Erkenntniss Verblendung oder Sinnenbetrug genannt. Eine jede menschliche Erkenntniss ist also zum Theil wahr, zum Theil unwahr; denn sie ist die Wirkung einer Kraft, die ihre Grenzen und Einschränkungen hat.

Das Unwahre aber ist entweder Irrthum oder Sinnenschein, oder aus beiden zusammen gesetzt.

Im Grunde hat der Sinnenschein mit dem Irrthume einerlei Quelle; nur liegt jener in der Region der unentwickelten, dieser aber in der Region der entwickelten oder aufgelösten Begriffe. Jener, der Sinnenschein nämlich, nähert sich der unmittelbaren Erkenntniss und wird dadurch unwiderstehlicher. Unrichtige Urtheile, falsche Schlüsse, können durch den richtigen Gebrauch des Verstandes verbessert und in Wahrheit verwandelt werden. Sinnenschein aber bleibt unveränderlich, wenn wir auch noch so sehr überführt sind, dass er Unwahrheit aussage. Wir mögen noch so sehr überführt sein, dass die grüne Farbe aus der blauen und gelben zusammen gesetzt; dass ein Thurm, den wir in der Entfernung sehen, nicht so rund ist, als er uns scheint; wir mögen noch so sehr mit dem COPERNICUS versichert sein, dass nicht die Sonne, sondern die Erde aufgeht: der Sinnenschein bleibt immer derselbe und wird durch unsere Ueberzeugung nicht verändert. Die Täuschung ist der unmittelbaren Erkenntniss zu nahe verwandt, als dass sie durch den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft verbessert werden könnte.

Unvollständige Induction ist eine Hauptquelle des Sinnenbetrugs. Wir verbinden die Eindrücke verschiedener Sinne, und erwarten den Eindruck des einen, so oft wir den Eindruck des andern gewahr werden. Gesicht und Gefühl sind so oft verbunden gewesen, dass wir ein ähnliches Gefühl erwarten, so oft uns ein ähnlicher Gegenstand in die Augen fällt. Wir vermuthen innerliche Gleichheit, wo wir äufserliche Gleichheit wahrnehmen. Wir schliefsen auf ähnliche Erfolge, weil wir die Verbindung zweier Erscheinungen sehr oft wahrgenommen haben. Wir schliefsen von Zeichen auf das Bezeichnete; von Folge auf und neben einander, auf das Gegründetsein in einander; verlassen uns auf unvollständige Inductionen, die im Grunde doch trügen können. Alles dieses sind Folgen des unrichtigen Gebrauchs unserer Kräfte; eigentlich Fehler des Denkvermögens, die wenn sie entwickelt werden, mit den Irrthümern von einerlei Beschaffenheit sind. So lange sie aber unentwickelt bleiben, so lange sie so unmittelbar mit der sinnlichen Erkenntniss verbunden sind, haben sie die unwiderstehliche Gewalt der sinnlichen Ueberzeugung, und werden durch keinen Gebrauch der höhern Seelenkräfte verändert. Woran liegt es z. B., dass ich glaube, ein Thurm, der mir in der Ent-

fernung rund zu sein scheint, habe wirklich diese Figur? Offenbar an der Täuschung, dass ein Gegenstand des Gesichts durch die Entfernung nicht verändert werde; dass er auch in der Nähe meinem Gesichte, und durch die Berührung meinem Gefühle nicht anders vorkommen werde; und endlich an der so oft wahrgenommenen Uebereinstimmung, dass ihn andere Menschen auch eben so finden werden. Lauter unvollständige Induction, die ich für vollständig gelten lasse. Warum traue ich einem Brote, das ein inneres Gift enthält, und nehme es ohne Bedenken zu mir? Unstreitig, weil ich mich auf die so oft zwischen den Nahrungskräften des Brotes und dem äufsern Scheine desselben bemerkte Verbindung verlasse; weil ich innere Gleichheit vermuthe, wo mir äufsere Gleichheit in die Sinne fällt. Abermals unvollständige Induction, die mich hintergangen hat. Ich sehe das Bild einer Rose in der Luft schweben, und greife zu, in der gewissen Erwartung, sie werde dem Gefühle und dem Geruche auch nicht anders vorkommen. Dieser Betrug ist nichts anderes, als eine getäuschte Erwartung ähnlicher Fälle; im Grunde ein logischer Schlussfehler. Nur hat sich diese Erwartung in meiner Seele so festgesetzt, dass sie durch keine Ueberzeugung der Vernunft heraus zu bringen ist. Sie liegt in der Region der unentwickelten Begriffe, und kann durch keine Entwickelung derselben vernichtet werden.

Jene Täuschung, vermöge welcher man in einem Gliede, das man unlängst verloren hat, noch Schmerzen zu empfinden glaubt, scheint sonderbar, ist aber dennoch aus eben dem Grunde zu erklären. Eigentlich zu reden, hat die Empfindung des Schmerzes keinen bestimmten Sitz. Es liegt in ihr kein Merkmal des Räumlichen oder Oertlichen, kein Merkmal des Ausgedehnten oder Figürlichen. Blofs durch die Verbindung mit dem Gesichte oder Gefühle, versetzen wir den Schmerz an einen bestimmten Ort in unserm Körper. Und wie wäre es auch anders möglich? Sind doch alle bildlichen Vorstellungen, die wir von den Gliedmafsen unsers Körpers haben, im Grunde nichts anderes, als Erscheinungen des Gesichts oder des Gefühls.

So oft wir an einem Orte Schmerz empfinden, dahin wir weder mit dem Gesichte, noch mit dem äufseren Gefühle gelangen können, so ist auch der Sitz desselben unbestimmt. Wir empfinden den Schmerz, wissen aber nicht, in welchem Theile des Leibes. Wollt ihr inne werden, welcher Zahn es ist, der euch so heftige Schmerzen verursacht, so müsst

ihr mit dem Finger herumgreifen, um zu erfahren, durch welches Zahnes Berührung der Schmerz einige Abänderungen leidet. Wir haben nämlich sehr oft bei der Empfindung eines gewissen Schmerzes irgendwo an unserm Körper eine Veränderung wahrgenommen. Wir haben diese Stelle betastet, und dadurch den Schmerz modificirt gefunden. Er ist durch Berührung, durch den Druck, durch das Reiben u. s. w. vermehrt oder vermindert worden, daher wir ihm diese Stelle in unserm Körper zu seinem Sitze angewiesen. Wir haben nämlich diese Empfindung des Schmerzes mit dieser bildlichen oder räumlichen Vorstellung, die wir durch Gesicht und Gefühl von dem Theile unsers Körpers haben, auf das innigste verbunden. So oft wir nunmehr denselben Schmerz wieder empfinden, so erwacht nicht nur durch die Ideenverbindung die bildliche Vorstellung des Gliedes wieder, sondern wir erwarten auch von der Berührung des Gliedes, oder von jeder andern Behandlung eben dieselbe Wirkung wieder, d. h. wir halten dieses Glied für die Ursache des Schmerzes. Daher auch Kinder, bei welchen sich diese Ideenverbindung noch nicht fest genug gesetzt hat, selten recht sagen können, was oder wo es ihnen wehe thut.

Ist aber das Oertliche in dem Schmerze bloſs eine Wirkung der Ideenverbindung, entsteht es bloſs aus der öftern Begleitung zweier Erscheinungen und der Vermuthung, dass die eine die Ursache der andern sein werde; so ergiebt sich gar leicht: erstlich, dass diese Vermuthung, so wie jeder Schluss aus einer unvollständigen Induction, auch trügen könne; daher wir sehr oft den Schmerz an einen unrechten Ort hinsetzen. Sodann ist auch die wirkliche Gegenwart des Gliedes zu dieser Ideenverbindung nicht nothwendig. Wenn sich die figürliche Vorstellung des Gliedes so fest mit einem gewissen Schmerze verbunden hat, dass ihre Folge zur unmittelbaren Empfindung wird, so erwacht die figürliche Vorstellung des Gliedes wieder, so oft wir den Schmerz empfinden; das Glied mag wirklich noch vorhanden sein, oder wir mögen durch die äuſsern Sinne des Gesichts und des Gefühls überführt sein, dass wir es nicht mehr haben. Die sinnliche Ideenfolge geht ihren Weg, ohne von dieser deutlichern Ueberzeugung verhindert zu werden, und der Schmerz wird an einen Ort hin versetzt, der nicht mehr vorhanden ist.

Wenn die Naturforscher in der Physiologie von dieser Erscheinung Rechenschaft geben wollen, so begnügen sie sich zu sagen, dass der Sitz

des Schmerzes nicht in den äufsern Gliedmafsen, sondern im Gehirne, da wo die Nerven zusammenstofsen, oder in dem Sammelplatze aller Empfindungen anzutreffen sei. Daher eine Empfindung unverändert dieselbe bleiben kann, wenn auch das äufsere Ende der Nerven, woher sie entspringt, nicht mehr vorhanden ist. Diese Erklärung ist für den Physiologen hinreichend. Allein der Weltweise geht weiter. Er bemerkt, dass selbst das figürliche Bild, das wir von den Nerven und dem Gehirne haben, blofs dem Gesichte und dem äufsern Gefühle zuzuschreiben sei. Die innere Empfindung der Lust und Unlust, des Wohlbehagens und des Schmerzes, hat mit dem Räumlichen und Figürlichen nichts gemein. Blofs durch die öftere Wiederholung, durch das öftere Zusammensein und Aufeinanderfolgen dieser verschiedenen Erscheinungen, verbinden sie sich in unserer Seele so fest, dass wir auf Causalitätsverbindung zwischen ihnen schliefsen. Dieser Schluss wird, durch die öftere Wiederholung und frühe Gewohnheit, gleichsam zur unmittelbaren Empfindung, und geht seinen Weg, aller bessern Ueberzeugung deutlicher Sinne zum Trotz. Der Schluss ist gemacht, die Täuschung ist vollzogen, bevor die langsamere Vernunft ihn hat hintertreiben können; so wie in sehr vielen Fällen die Gewohnheit der Vernunft zuvoreilt und dasjenige vollbringt, was diese nachher blofs billigen oder missbilligen kann.

Alle Täuschungen der schönen Wissenschaften und Künste fliefsen aus derselben Quelle. Sie gründen sich alle auf die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, und auf den Schluss, den wir aus unvollständigen Inductionen zu ziehen pflegen. Wenn diese, durch öftere frühe Wiederholung, zur Gewohnheit geworden sind, wenn die Ideenfolge gleichsam zur unmittelbaren Empfindung wird, so schliefsen unsere Sinne von dem Zeichen auf das Bezeichnete ungehindert fort, und erwarten dieses, so oft sie jenes wahrnehmen. Die deutlichere Erkenntniss des Wirklichen mag uns immer von dem Gegentheile überführen, die sinnliche Täuschung hat ihren eigenen Weg, zu schliefsen und zu folgern, und die Nachahmung hat ihre Wirkung gethan; obgleich die Vernunft erkennt, dass es blofs Nachahmung sei. Wir mögen noch so gewiss versichert sein, dass dieser Schauspieler hier nicht der eifersüchtige Mohr sei, der die unschuldige Desdemona umbringt; wir wissen es, dass dieser marmorne Laocoon die Schlangenbisse nicht fühlt, deren Wirkung der

Künstler bis in den äufsersten Zehen seiner Füfse hat zu bemerken gegeben; bringen wir nur den Vorsatz mit, uns auf eine angenehme Weise täuschen zu lassen, so treibt die sinnliche Erkenntniss ihr gewohntes Spiel; sie lässt uns von Zeichen der Leidenschaft, von Zeichen der freiwilligen Handlungen auf Vorsatz und Beweggrund schliefsen, und uns solchergestalt für Personen interessiren, die nicht vorhanden sind. Wir nehmen wirklichen Antheil an nicht wirklichen Empfindungen und Handlungen, weil wir von dem Nichtwirklichsein, zu unserm Vergnügen, vorsätzlich abstrahiren.

Wenn hier meine Absicht mehr auf das Psychologische ginge, so würde ich von dieser Betrachtung Gelegenheit nehmen, euch von dem sinnlichen Absonderungsvermögen zu unterhalten, und euch durch mehrere Beispiele zeigen, dass unsere sinnlichen Erkenntnisse mit mancherlei Seelenverrichtungen vermischt sind, die man gemeiniglich nur der Vernunft zuzutrauen pflegt. Der gesunde Menschenverstand, welcher beim Genuss des Schönen allein zu wirken scheint, setzt Operationen der Vernunft voraus, die ohne Bewusstsein in uns vorgehen müssen. Ich würde die Vergleichung fortsetzen, und euch durch hinlängliche Beispiele zeigen, dass gesunder Menschenverstand und Vernunft im Grunde einerlei sei, und beim Empfinden eben das in der sinnlichen Erkenntniss vorgehen müsse, was beim Denken durch die Vernunft geschieht. Der Unterschied ist blofs dieser. Der Menschenverstand thut beim Empfinden eilige Schritte, und geht rasch vorwärts, ohne von der Furcht zu fallen wankend gemacht zu werden. Die Vernunft hingegen fühlt gleichsam mit dem Stabe umher, bevor sie einen Schritt wagt; sie wankt denselben Weg, zwar vorsichtiger, aber nicht ohne Furcht und Zittern. Beide können auf Abwege gerathen, beide können straucheln und fallen; und wenn dieses geschieht, so wird es der Vernunft zuweilen schwerer, sich wieder aufzurichten.

Da mich aber dieses zu weit von meinem Vorhaben abführen würde, so begnüge ich mich, gezeigt zu haben, dass bei der Sinnentäuschung allezeit ein logischer Fehler zu Grunde liege. Der falsche Schein fliefst mit dem Irrthume der Vernunfterkenntniss aus einerlei Quelle. Durch einen unrichtigen Schluss aus einer unvollständigen Induction, einer unzulänglichen Analogie, einer ohne Grund vorausgesetzten Causalitätsverbindung, schliefst unsere sinnliche Erkenntniss auf ein Object, wo keins

wirklich vorhanden ist, oder legt ihm Eigenschaften bei, die ihm nicht wirklich zukommen. Mit einem Worte, Sinnestäuschung und Irrthum der Vernunft haben beide einerlei Ursprung, fliefsen beide aus einem Unvermögen der Erkenntniss; aus der Einschränkung unserer Vorstellungskraft, die dort Falschheit in der sinnlichen Erkenntniss, und hier Unrichtigkeit in der Vernunfterkenntniss zuwege bringt, dort falschen Schein, und hier Irrthum verursacht. Wir können also zur Beantwortung auf unsere erste Frage den allgemeinen Satz gelten lassen: **Wahrheit ist jede Erkenntniss, in so weit sie das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat; Unwahrheit hingegen, in so weit sie durch das Unvermögen, durch die Schranken unserer positiven Kraft, eine Abänderung erlitten hat.**

IV.

Wahrheit und Täuschung.

Als ich den Laubengang hinauf kam, schient ihr mir, meine Lieben! in einem lebhaften Streite begriffen zu sein. War der Inhalt desselben etwa die Eröffnung der Schelde, oder sonst ein Thema dieser Art, das uns für jetzt gleichgültig sein kann, oder hatte er einige Beziehung auf unsere gewöhnlichen Unterhaltungen in den Morgenstunden?

Sie wissen, antwortete J., dass wir um diese Zeit, wie Pope sagt, dem Ehrgeize und dem Stolze der Fürsten ihre Kleinigkeiten lassen, und jeden Tag mit solchen Gedanken beginnen, die uns näher angehen. — So spricht ein englischer Dichter, erwiederte ich. Ein Wiener dürfte vielleicht in seiner Dichtersprache sagen: Die Rede ist hier nicht von Ehrgeiz oder Habsucht der Fürsten, sondern von der Befreiung einer Flussgöttin, der in den vorigen Jahrhunderten der Aberglaube die Augen verbunden und Merkur die Hände gefesselt hatte, und die jetzt von der Staatskunst, mit Hülfe der Eris oder Bellona, wieder in Freiheit gesetzt werden soll. — Ihm sei dieses vergönnt, sprach er. Aber wir, die wir keine Wiener sind, weihen unsere Morgenandacht, wenn uns eine ähnliche Dichtersprache erlaubt ist, jener himmlischen Gottheit, die auch auf Erden ihren Tempel haben soll; obgleich die wenigsten Sterb-

lichen den Steig zu finden wissen, der zu ihm hinaufführt. Die Fürsten sollen eigentlich um ihretwillen nie ein Schwert gezückt haben, wiewohl sie zu manchen blutigen Auftritten hat den Vorwand hergeben müssen. Weder der Eris noch der Bellona ist es je erlaubt, in den Tempel selbst zu kommen. Jene aber wirft sich bisweilen zur Wegweiserin auf, und es soll ihr wirklich nicht selten gelingen, die Freunde der Göttin bis an die äußerste Pforte des Tempels zu bringen. Aber nicht allezeit; es kommt darauf an, wie man sagt, welchem Winke sie selbst folgt. Ist es der himmlische Amor, der um sie her tändelt, und ihr die Spur zeigt, so führt sie wirklich zum Tempel hin, und zieht sich von der Pforte bescheiden zurück. Trabt aber der Ehrgeiz vor ihr her, so erregt er durch sein Ungestüm eine Wolke von Staub, die die ganze Aussicht verdunkelt, und man ist in Gefahr, dicht vor der Pforte des Tempels ihr den Rücken zuzuwenden. Ja, wenn diese auch geöffnet würde, so schlüpfte der Ehrgeiz unvermerkt mit hinein, um den ihm folgenden Sterblichen durch einen Umweg wieder hinaus zu führen, und der Eris wieder in die Hände zu liefern.

Du hast mit meinem Kalbe gepflügt, antwortete ich; daher kann ich leicht dein Räthsel finden, mein Sohn! Die Wahrheit war der Inhalt eures Streites, und ich hoffe, 'diesesmal soll die Eris dem Winke jenes Amors folgen, dem die Morgenstunden geheiligt sind. Und um der Allegorie ein Ende zu machen: ging es etwa die Erklärung an, die ich euch gestern von der Wahrheit zu geben wagte?

Eben diese, erwiederte er. Es schien einigen von uns, als wenn die Merkmale, die Sie von der Wahrheit angaben, nicht immer hinreichend wären, sie vom Betruge der Sinne zu unterscheiden. Sagten Sie nicht, eine Erkenntniss sei Wahrheit, in so weit sie aus der positiven Kraft unserer Seele folgt; in so weit sie aber durch die Einschränkung dieser Kraft eine Abänderung leidet, werde sie zur Unwahrheit? — Richtig! — Diese Unwahrheit, setzten Sie hinzu, werde Irrthum genannt, wenn sie eine Folge des Verstandes und der Vernunft ist; fließe sie aber aus den Schranken des Sinnenvermögens, so werde sie Sinnenbetrug oder Täuschung genannt. War es nicht also? — Allerdings. — Nun sagen Sie selbst, lieber S., durch welche Instanz Sie wider diese Erklärung einen Zweifel zu erregen gewusst haben.

Ich sehe hier im Wasser das Bild meines Freundes; wende mich

zur rechten, und sehe ihn wirklich neben mir stehen. Eben derselbe Sinn, der mir hier den Schein zu erkennen gegeben, zeigt mir da die Wahrheit. Wir können nicht sagen, dass in dem einen Falle die positive Kraft, und in dem andern Falle die Einschränkung derselben die Erscheinung hervorgebracht habe. Der Sinn sowohl, als das Organ des Gesichts, thaten in beiden Fällen ihre Pflicht, und verrichteten das, was sie zu verrichten bestimmt sind. Woran liegt es also, dass ich demungeachtet jenes für Schein, dieses für Wahrheit halten muss? Eine andere Instanz! Ist es nicht vermöge der positiven Kraft unsers Gesichtes, und nach den wahren Gesetzen der Optik, dass ich in jenen Wolken dort einen Regenbogen glänzen sehe? Gleichwohl ist der Regenbogen, wie wir wissen, bloſser Schein, keine Wirklichkeit, keine Wahrheit. Wenn aber das Kriterium, das Sie von der Wahrheit angegeben, entscheidend sein soll, so müſste es sich auf alle diese und dergleichen Fälle mit Nutzen anbringen lassen. — Freilich! erwiederte ich. Ein Probirstein, der uns in die Hände gegeben wird, muss hinreichen, in allen Fällen das Aechte vom Falschen zu unterscheiden, wenn wir uns mit Sicherheit darauf verlassen sollen. Und ihr, meine Freunde, die ihr die Anklage vernommen, welche S. wider meine Erklärung vorbrachte, wusstet ihr etwas zu ihrer Vertheidigung zu sagen, oder überlieſset ihr sie ihrem Schicksale?

Und W. ergriff das Wort: So völlig haben wir sie noch nicht aus dem Felde schlagen lassen. Es schien uns, als wenn Sie selbst in ihrem Vortrage ähnliche Beobachtungen angeführt, und mit Anwendung auf Ihr Kriterium erläutert hätten. Indessen wünschten wir die nähere Aufklärung der von S. erregten Zweifel aus Ihrem Munde zu hören. Lassen Sie, wenn es Ihnen so gefällt, dieses den ersten Gegenstand unserer heutigen Unterhaltung sein! — Gerne! sprach ich; und eben dieses wird der schicklichste Eingang zu der Materie sein, die ich heute vorzutragen habe.

Du sagtest, mein Sohn! der Sinn des Gesichts verfahre nach denselben Gesetzen der Optik, und gebe dir gleichwohl hier ein bloſses Bild deines Freundes, dort aber ihn wirklich zu erkennen. Beides sei also Wirkung der positiven Sinneskraft, und gleichwohl sei nicht beides Wahrheit. War es nicht dieses, was dir meinen Satz verdächtig machte? — Eben dieses! — Du weiſst, wie die Sachwalter einen An-

geklagten zu rechtfertigen pflegen. Sie leugnen die Thatsache, oder schieben die Schuld auf einen andern. Ich werde das letztere ergreifen. Ich behaupte, der Sinn des Gesichts sei an der Täuschung nicht schuld, und sage vielmehr, so viel an ihm liegt, in beiden Fällen die reine Wahrheit aus. Als Erscheinung dieses Sinnes hat das Bild, das du hier im Wasser siehst, nicht weniger Wahrheit, als jenes. Beides sind Wirkungen der positiven Sinneskraft, und können, nach meinem Begriffe, weder trügen, noch täuschen. — Wer soll denn aber sonst an der Bethörung schuld sein? fragte er. Wenn beide Gesichtsbilder die Wahrheit aussagen: wie geht es denn zu, dass mir jenes Bild meinen Freund da zeigt, wo er nicht ist, indess mir dieses hier ihn da zu erkennen giebt, wo er wirklich vorhanden ist? — Vorhanden ist, antwortete ich. Hier also liegt der Knoten. Was verstehst du unter wirklich sein, vorhanden sein? Er schien ein wenig nachzudenken, und sprach endlich: „Wenn Sie mich nicht fragen," antwortete jener auf eine ähnliche Frage, „so weifs ich es." — Auch dringe ich vor der Hand, erwiederte ich, nicht auf eine schulgerechte Erklärung. Ich will nur die Merkmale wissen, an welchen du erkennst, dass dieses Bild hier ein täuschendes, jenes aber ein wirkliches Bild deines Freundes sei. Erkennst du dieses nicht etwa daran, dass die bekannte Stimme deines Freundes nicht aus dem Wasser, sondern hier von der Seite zu dir komme; dass du die Hände hier zur Rechten ausstrecken müssest, wenn du deinen Freund umarmen, oder etwas aus seiner Hand empfangen willst. Sind es nicht diese und dergleichen Kennzeichen, an welchen du Schein vom Dasein, blofsen Schein von wirklicher Substanz unterscheidest? — Dieses ward zugegeben, und ich fuhr fort: Der Sinn des Gesichts war also an der Täuschung nicht schuld. Ein Nachurtheil der Seele war es, das dich hintergangen hat. Du erwartetest von jedem Bilde des Gesichts auch die Erscheinung des Gehörs und des Gefühls, die sehr oft mit denselben verbunden sind; und die Erwartung traf diesesmal nicht ein. Der Grund dieser Erwartung war, wie wir gesehen, eine unvollständige Induction, ein Schluss von Vielem auf Alles, von Oft auf Immer; und wenn dieser Schluss trügt, so ist es offenbar eine Wirkung unserer Schwachheit, des Mangels und der Einschränkung unserer Erkenntnisskräfte.

Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem Regenbogen, als der zweiten

Instanz, die du anführtest. Der starke Glanz der Farben, mit welchen er strahlt, lässt dich einen festen Gegenstand erwarten, auf welchem die Farben aufgetragen sind, und die Theorie sowohl, als die Erfahrung überführen dich, dass sie bloſs in dem feuchten Dunst, aus welchem die Wolken bestehen, hin und her schweben, und mit jeder andern Stellung, die du annimmst, auch ihren Ort verändern. Auch hier ist es nicht das Gesicht, in so weit es eine Wirkung deiner positiven Sinneskraft ist, das dich täuscht. Die Gewohnheit und die Erwartung des Aehnlichen hat dich hintergangen, und du verlieſsest dich auf eine Schluſsart, die nicht in allen Fällen bündig ist. Immer bleibt also die Wahrheit eine Folge der positiven Erkenntnisskraft, die Unwahrheit hingegen eine Folge des Unvermögens, das mit derselben verbunden ist.

Und nun zur Beantwortung unserer zweiten Frage, die ich für diesen Morgen zum Vorwurfe unserer Unterhaltung bestimmt hatte. Mit welchem Grade der Gewissheit können wir uns von der Wahrheit versichern? Wo ist der Probirstein, an welchem wir prüfen können, ob eine Erkenntniss, die wir besitzen, oder zu besitzen glauben, eine Folge der Denkkraft, oder ihrer Einschränkung sei?

Ich komme auf meine dreifache Eintheilung unserer Erkenntnisse zurück, die euch noch beiwohnen wird. Sinnliche Erkenntniss, Vernunfterkenntniss und Erkenntniss des auſser uns Wirklichen, oder Naturerkenntniss. — Alle unmittelbare sinnliche Erkenntniss, oder wie sie andere nennen, alle anschauende Erkenntniss, es sei Empfindung der äuſsern, oder Wahrnehmung der innern Sinne, führen die höchste Ueberzeugung mit sich. Als Vorstellungen in der Seele betrachtet, findet weder Irrthum noch Täuschung bei ihnen statt. Wenn ich höre und sehe und fühle, so leidet es weiter keinen Zweifel, dass ich wirklich höre und sehe und fühle. So auch, wenn ich Lust und Unlust empfinde, hoffe, fürchte, Mitleiden habe, liebe, hasse u. s. w. Irrthum findet bei ihnen nicht statt; denn dieser folgt, wie wir gesehen, aus einem unrichtigen Gebrauche der höhern Seelenkräfte, welche blos bei der Vernunft- und Naturerkenntniss mitwirken und Dienste thun müssen. Die unmittelbare, anschauende Erkenntniss bedarf weder der Vernunft, noch des Verstandes, und kann also durch keinen unrichtigen Gebrauch derselben gemissleitet werden. Und die Täuschung, oder der Sinnenbetrug? Wir haben gesehen, dass auch die Sinne nur alsdann

hintergehen können, wenn wir auf Gegenstände aufser uns schliefsen, wenn unsere Erkenntniss nicht blofs Vorstellung, sondern auch Darstellung sein soll. In diesem Falle treten bei der sinnlichen Erkenntniss dieselben Schlussfehler ein, welche bei der vernünftigen Erkenntniss statt haben, und leiten zuweilen auf irrige Folgen. So wie sie bei dieser Irrthum erzeugen, so erzeugen sie bei jener, durch die Gewohnheit, Täuschung und Sinnenbetrug. So lange wir aber bei der sinnlichen Erkenntniss stehen bleiben, so lange wir diese noch nicht als Darstellung, sondern blofs als Vorstellung betrachten, leidet sie weder Zweifel, noch Ungewissheit, und hat den höchsten Grad der Augenscheinlichkeit für sich.

Was nach den Regeln des Denkbaren aus diesen ersten Grundbegriffen geschlossen wird, mit andern Worten: was nach dem Satze des Widerspruchs aus der unmittelbaren, anschauenden Erkenntniss folgt, ist in eben dem Grade über alle Zweifel hinweg. Der Satz des Widerspruchs ist eine Bedingung, ohne welche das Denken überall nicht statt hat. Wir müssen also alles Denken, alles Untersuchen aufgeben, wenn wir nicht die nothwendige Bedingung des Denkens gelten lassen, und uns zu allen Folgen verstehen wollen, auf die wir vermittelst derselben geführt werden. Irrthümer können zwar hier mit einschleichen, aber nur als Rechnungsfehler, in so weit wir etwa von den Gesetzen des Denkbaren unrichtigen Gebrauch machen. In der gemeinen Rechenkunst können wir, durch unrichtige Anwendung der untrüglichsten Regeln auf irrige Resultate kommen, wie einem jeden von uns bekannt ist. Die praktische Beantwortung einer jeden Frage bedarf daher sowohl der Probe, als des Beweises. Der Beweis zeigt eigentlich an, wie das Resultat herauskommen müsse, wenn nach Vorschrift der Auflösung verfahren wird. Die Probe hingegen soll in jedem vorliegenden Falle zeigen, ob das auch wirklich geschehen sei, was nach den Erfordernissen des Beweises hätte geschehen müssen. Der Beweis kann, wie in der gemeinen Rechenkunst offenbar der Fall ist, den höchsten Grad der Ueberzeugung mit sich führen; aber alle Proben sind unzulänglich, uns den Zweifel zu benehmen, dass wir richtig verfahren haben. Dieselbe Bewandtniss hat es mit allen streng erweisenden Wissenschaften, denen man den höchsten Grad der Evidenz zuschreibt, mit der Mathematik nämlich, und mit der Logik. Die Regeln des Denkens, auf welche sie sich gründen, und die Schlussformen, durch welche Wahrheit von Wahrheit hergeleitet wird, sind von

der augenscheinlichsten Gewissheit. Ob aber diese Regeln, diese Schlussformen, auch richtig angewandt worden sind, hierzu gehören Proben, und auch diese lassen noch immer einige Ungewissheit zurück. Die Theorie ist über allen Zweifel hinweg; aber in der Anwendung können viele Rechnungsfehler einschleichen und Irrthümer erzeugen.

Die Gewissheit der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniss erstreckt sich auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen. Auch hier hat der Geschmack eine Art von Unfehlbarkeit. Wo ihr Schönheit empfindet, da muss Schönheit anzutreffen sein, und ein Gedanke, oder eine Handlung, die eure Seele erhebt und sie gleichsam ihren eigenen Werth empfinden lässt, muss in der That erhaben sein. Da der Geschmack und das sittliche Gefühl keine Vernunfterkenntnisse sind, so findet Irrthum oder Fehlschluss bei ihnen nicht statt. Und Täuschung? Wir haben gesehen, dass diese nur da zu besorgen ist, wo die Seele gleichsam aus sich herausgeht, und von ihrer Erkenntniss auf das Object schliefst; nur da, wo Vorstellung von Darstellung unterschieden ist. So lange sie sich aber auf ihre innern Empfindungen, als Empfindungen, einschränkt, so lange ist jeder Schein Wahrheit, und ich glaube zu empfinden eben so viel, als ich empfinde. Der verkehrteste Geschmack also kann hierin weder trügen, noch täuschen, so lange wir bei der subjectiven Empfindung stehen bleiben. Falschheit findet auch hier nur bei der Beurtheilung statt, wo eine Art von Rechnungsfehler mit unterlaufen, und auf Irrwege führen kann. Der richtige Geschmack nämlich erwägt alle Theile eines Gedankens, oder Gegenstandes, vergleicht Haupt- und Nebenbegriff, setzt jedes in sein gehöriges Licht, berechnet Schönheit gegen Fehler, und fällt sein Urtheil nach dem Eindruck des Ganzen. Der fehlerhafte Geschmack hingegen vertheilt Licht und Schatten nach einem unrichtigen Ebenmafse, hält sich an einen Nebenbegriff fest, übersieht, was nicht übersehen werden soll, und urtheilt nach einer unrichtigen Schätzung von dem Werthe des Ganzen nach einem seiner Theile. Seine Empfindung hat evidente Wahrheit, aber seine Beurtheilung trügt.

Helvetius sucht, in einer seiner nachgelassenen Schriften, den missverstandenen Satz zu behaupten: dass alle menschliche Erkenntniss aus sinnlichen Empfindungen entspringe. Wie er dieses bloſs auf die Wirkung der äufsern Sinne einschränkt, und die ganze Masse unserer Begriffe

aus einem Spiele der Fibern im Gehirn erklären will, so glaubt er der Seele alle allgemeinen Begriffe absprechen zu müssen. Alles ist im Gehirn sinnlicher Eindruck, und um die Schwierigkeit zu heben, die ihm die Sprache macht, in welcher alle Wörter allgemeine Begriffe bedeuten, sagt er, die Sprache sei blofs Zeichenerkenntniss; so wie in der Algebra z. B. die Zeichen, oder in der gemeinen Rechenkunst die Zahlen nichts anschauendes mit sich führen, und blofs als Symbole, durch Versetzung und Vergleichung, auf richtige Schlusssätze führen können, eben also können die Wörter als leere Zeichen und Symbole in der Sprache ein Hülfsmittel zum Denken werden und einen vernünftigen Discurs bilden. So wie wir uns dort mit der Ueberzeugung begnügen, dass wir jedem Zeichen, so bald wir wollen, einen bestimmten Werth unterlegen können, und dass das Resultat von dem bestimmten Werthe eben so richtig folgen werde, als der Calcul es von den Zeichen herausgebracht hat; auf eine ähnliche Weise, meint er, begnügten wir uns beim Gebrauche der Sprache mit der Versicherung, dass wir einem jeden Worte einen sinnlichen Eindruck von einer gewissen Gattung unterlegen können, ohne in der That etwas mehr als ein leeres Zeichen dabei zu denken, oder uns vorzustellen. Wir rechnen blofs darauf, dass die bezeichneten sinnlichen Eindrücke unter sich in denselben Verhältnissen stehen, in welche wir die Worte, oder Zeichen derselben gebracht haben: denken aber für jetzt blofs den sinnlichen Eindruck, den die Worte als Zeichen machen. — Mithin wäre nach dieser Hypothese die ganze Sprache des Menschen eine blofse Sammlung von leeren algebraischen Zeichen, die wir nach gewissen Regeln versetzen und verbinden.

Mich dünkt, wenn diese Hypothese wahr wäre, so würden wir durch die Sprache zwar Vernunftschlüsse machen, aber keine Empfindungen erregen können. Blofse symbolische Erkenntniss, wie die in der Rechenkunst und Algebra, lässt das Gemüth unbewegt, kann weder Liebe, noch Hass, weder Furcht, noch Mitleid, überhaupt weder Lust, noch Unlust erzeugen. Wir würden bei der Vorstellung des vortrefflichsten Schauspielers, bei Lesung eines Gedichts oder einer Rede, so kalt und gleichgültig bleiben, als wir bei einer algebraischen Rechnung sind. Wie geht es aber zu, dass wir durch die Sprache gleichwohl die gröfsten Wirkungen dieser Art hervorbringen können? Empfindungen können nicht trügen. Wo Empfindung ist, da schliefsen wir mit der

gröfsten Sicherheit auf anschauende, unmittelbare Erkenntniss. Unsere allgemeinen Notionen, und die Wörter, die sie vorstellen, müssen also nicht blofs in Zeichenerkenntniss bestehen; es muss ihnen, wenigstens durch Ideenverbindung, allezeit etwas anschauendes, etwas unmittelbar erkanntes anhängen, wodurch sie das Gemüth zur Theilnahme erwecken und Empfindung von Lust und Unlust erregen können.

V.

Dasein — Wachen — Träume — Entzückung.

Wenn der Dichter aus dem grenzenlosen Reiche seiner Einbildungskraft, in welchem er lange genug umhergeschweift, zur lieben Muttererde, seiner Heimath, zurückkehrt, stimmt er den frohen Gesang an:

Sei mir gegrüfst, ich sehe dich wieder,
Erde, mein mütterlich Land.

Wir kommen von einer ähnlichen Reise, aus dem Lande der Möglichkeit und der Ideen, in dieses wirkliche Leben zurück, in welchem wir besser zu Hause zu sein glauben. Wir könnten einen ähnlichen Gesang anstimmen, und getrosten Muthes unsern Weg fortsetzen, wenn uns nicht die Skeptiker gerade hier die Wege am meisten abgegraben, und die meisten Fufsangeln eingelegt hätten. Gerade hier müssen wir also am vorsichtigsten sein, und keinen Fufs vorrücken, bevor wir den Boden untersucht haben.

Lasset uns den Begriff des Daseins bis auf seinen ersten Keim verfolgen; nicht um ihn durch Worte zu erklären, sondern blofs um seiner Entstehung nachzuforschen, und zu untersuchen, wie er sich nach und nach in uns festgesetzt hat. — Unsere Gedanken als Gedanken betrachtet sind das erste, das sich uns aufdrängt. Wir können nun einmal nicht zweifeln, dass sie in uns wirklich vorhanden sind, Abänderungen von uns selbst sind, und wenigstens eine subjective Wirklichkeit haben. Hiernächst ist auch unser eigenes Dasein eine nothwendige Bedingung, ohne welche kein Untersuchen, ja überall kein Zweifeln und kein Denken statt finden kann. Cartesius setzte mit Recht, als die Grundfeste alles

Nachdenkens, den Schluss voraus: Ich denke; also bin ich. Wenn meine innern Gedanken und Empfindungen in mir wirklich sind; wenn das Dasein dieser Abänderungen meiner selbst nicht geleugnet werden kann, so muss auch das Ich zugegeben werden, dem diese Abänderungen zukommen. Wo Abänderungen sind, da muss auch ein Subject vorhanden sein, das Abänderung leidet. Ich denke; also bin ich.

Der Weltweise hätte mit gleichem Rechte sagen können: Ich hoffe, also bin ich; ich fürchte, also bin ich, u. s. w. Allein alle Veränderungen, die innerhalb unser selbst vorgehen, haben, nach seiner Theorie, das gemeinschaftliche Merkmal, das er Gedanken nennt. Er befasste sie also alle in dem allgemeinen Worte: ich denke. Und das Dasein? Wenn wir von uns selbst ausgehen, wie wir in allen unsern Erkenntnissen nothwendig thun müssen, so ist Dasein bloſs ein gemeinschaftliches Wort für Wirken und Leiden. Wir sind uns bewusst, dass wir in jedem Augenblicke unsers Lebens wirken oder leiden; und das Merkmal, das sie beide gemeinschaftlich haben, nennen wir Dasein. Ich habe Begriffe und Empfindungen; also bin ich ein begreifendes und empfindendes Wesen. Ich wirke, oder leide, also bin ich wirklich vorhanden. Muss ich, vermöge der augenscheinlichsten Ueberzeugung, das erste zugeben, so wird, als eine nothwendige Folge, das letzte nicht in Zweifel zu ziehen sein.

Nach unserer Erklärung von Wahrheit und Unwahrheit folgt alles dieses ganz natürlich. Unsere unmittelbaren Empfindungen der innern und äuſsern Sinne, und alles, was nach den Regeln des Denkens aus denselben zu schlieſsen ist, kann nicht bloſs die Folge unsers Unvermögens sein, setzt unstreitig ein Denkvermögen voraus. Eben so wenig kann das Subject, in welchem dieses vorgeht, bloſses Unvermögen, bloſse Einschränkung sein. Schranken setzen ein Wesen voraus, das eingeschränkt wird. Abänderung ist, ohne etwas fortdauerndes, das abgeändert wird, nicht denkbar. Alle meine subjectiven Erkenntnisse haben, als subjective betrachtet, unstreitige Wahrheit; ihr idealisches Dasein kann weder Schein, noch Irrthum sein. Meine eigene Wirklichkeit ist weder Täuschung, noch Irrthum, und also Wahrheit.

Glaubt nicht, meine Lieben! dass ich die Absicht habe, durch alle diese abstracten Worte die ersten Elemente unserer Erkenntniss begreiflicher zu machen. Ich bin sehr überzeugt, dass sie oft durch der-

gleichen Wortgepränge nur noch mehr verdunkelt werden. Das Erklären durch Worte muss irgendwo seine Grenzen haben, wenn wir in der Erkenntniss vorwärts gehen, und nicht immer gleichsam in einem Zirkel herumgeführt werden sollen. Meine Bemühung geht bloſs dahin, bei euch, durch mancherlei Redensarten und Wendungen, eben die Gedanken zu erregen, die ich in mir habe, und zu meiner Absicht tauglich finde. Wenn von sinnlichen Dingen die Rede ist, und ich euch z. B. eine Erklärung aus der Naturgeschichte begreiflich machen will, so bringe ich euch verschiedene Individua von derselben Art so lange unter die Augen, bis ich versichert bin, dass ihr euch ihr gemeinschaftliches Merkmal abgesondert, und also einen Begriff von der Art gebildet habt. Da wir es aber hier mit übersinnlichen Dingen zu thun haben, die nicht anders, als durch Zeichen dargelegt werden können, so muss ich die Worte und Redensarten so lange wenden, und euch von verschiedenen Seiten vorhalten, bis in eurer Seele eben das vorgeht, worauf meine Absicht gerichtet ist. Ich bin also weit entfernt, euch schulgerechte Erklärungen vom Denken, Dasein, Ich u. s. w. geben zu wollen. Ich will euch bloſs durch meine Worte zum Nachdenken anführen, und durch die Abwechselung der Ausdrücke euch gerade auf das aufmerksam machen, was sie gemeinschaftlich haben, gerade die Gedanken bei euch erwecken, die meinem Zwecke gemäſs sind.

Das Dasein meiner Vorstellungen also, bloſs als subjective betrachtet, so auch mein eigenes Dasein, und alles, was aus diesen, vermöge der Gesetze des Denkbaren, gefolgert werden kann, ist über allen Zweifel hinweg. Jenes, als unmittelbare sinnliche Erkenntniss, lässt auch keine Besorgniss eines Rechnungsfehlers zurück. In so weit es aber, durch die Gesetze des Denkbaren, mit der reinen Vernunfterkenntniss verbunden wird, ist der Zweifel nicht völlig aus der Acht zu lassen, ob auch die Regeln richtig angewandt worden, und nicht ein Trugschluss oder Rechnungsfehler auf Irrwege verleitet hat.

Ich werde aber in dem Bezirke der Begriffe, deren ich mir bewusst bin, auch solche gewahr, die ich nicht bloſs für Vorstellungen gelten lassen, sondern zugleich für Darstellung äuſserlicher Gegenstände halten muss. Sie sind nicht bloſs Abänderungen von mir, und einzig und allein in mir selbst, als ihrem Subjecte, anzutreffen; sondern ich muss mir selbst von ihnen gestehen, dass sie zugleich Abdrücke äuſserlicher Gegen-

stände sind, die ihr eigenes Dasein für sich haben. Im Wachen, und so lange ich gesund bin, ist mir nichts leichter, als diese Gattung der Begriffe zu erkennen, und von andern zu unterscheiden. Sie führt ihre Augenscheinlichkeit mit sich, die sich dem gesunden Menschensinne aufdrängt, und keinen Widerspruch leidet. Im Traume hingegen, in der Trunkenheit, im Wahnwitze, in der Entzückung pflegen wir diese beiden Gattungen zu verwechseln, und eine Reihe subjectiver Vorstellungen für Darstellung äufserlicher Gegenstände zu halten. Wir erkennen im Wachen unsern Zustand und unterscheiden ihn vom Traume. In währendem Träumen sind wir hierzu nicht aufgelegt. Es entstehen zwar in diesem Zustande selbst sehr oft schwache Zweifel, ob das, was wir sehen und hören, nicht bloſse Träume sein mögen? Allein sie werden gar bald von der anscheinenden Evidenz der äufsern Sinne überwältigt, und verschwinden, ohne uns von unserm wahren Zustande zu unterrichten. Die Bemerkung wird jeder von euch bei sich selbst zu machen Gelegenheit gehabt haben. So oft im Traume ein Umstand vorkommt, der ungereimt scheint, und mit den bekannten Gesetzen der Natur streitet, so werden wir aufmerksam, und fragen uns selbst: Sollte dieses nicht ein bloſser Traum sein? Der Zweifel entsteht, und vergeht eben so leicht wieder, ohne uns über unsern Zustand ein weiteres Licht zu geben. Die Frage ist: Lässt sich das Kriterium deutlich angeben, woran Vorstellung von Darstellung zu unterscheiden ist? Kann der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, der im Wachen so unwiderstehlich ist, in Vernunfterkenntniss verwandelt werden? Und wie geht es zu, dass eben dieses Kriterium, in währendem Traume, seine Untrüglichkeit verliert, und nicht mehr im Stande ist, uns aus der Verwirrung zu reiſsen?

Ihr werdet euch aus der Lehre von der Verbindung unserer Begriffe, die ich euch zu einer andern Zeit vorgetragen, noch zu erinnern wissen, dass diese nach verschiedenen Regeln der Ordnung auf und neben einander zu folgen pflegen. Einmal nach einer subjectiven Ordnung, nach dem Gesetze des Witzes, der Einbildungskraft, oder der Vernunft. Begriffe, die wir zu einer andern Zeit zugleich gehabt haben, die ähnliche Merkmale enthalten, oder die nach dem Gesetze der Vernunft aus einander folgen, bringen sich im Traume sowohl, als im Wachen einander wieder hervor, und dieses nennen wir die subjective Ideenverbindung. Stehen sie aber unter sich in einer von uns unabhängigen Causali-

tätsverbindung, folgen sie desswegen auf und neben einander, weil sie, nach anerkannten Gesetzen der Natur, als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft sind: so nennen wir dieses eine objective Verbindung der Ideen. Wir verstehen darunter eine Reihe von Begriffen, die nicht blofs von unsern Seelenkräften und ihren Wirkungen und Einschränkungen abhängt, sondern äufserliche Gegenstände voraussetzt, als Urbilder der Begriffe, in deren Kräften, wechselsweisen Einwirkung und Zusammenhang sie ihren objectiven Grund haben.

Den Zustand, in welchem die objectiven Ideenverbindungen in unserer Seele die herrschenden sind, nennen wir das Wachen. Der bei weitem gröfsere Theil unserer Vorstellungen folgt in diesem Zustande auf und neben einander, nicht nach den Gesetzen unserer Seelenkräfte, nicht, weil wir sie zu einer andern Zeit zugleich gehabt haben, nicht, weil unser Witz eine Aehnlichkeit an ihnen bemerkt, oder unsere Vernunft sie so und nicht anders denkbar findet; sondern, weil ihre Urbilder unter sich, nach uns bekannten Naturgesetzen, in Causalitätsverbindung stehen. Wie wir zu der Kenntniss der Naturgesetze und dieser Causalitätsverbindungen gelangen, haben wir im vorhergehenden gesehen. Sie stützt sich hauptsächlich auf eine unvollständige Induction, auf eine Schlussart von Oft auf Immer, die in vielen Fällen an Untrüglichkeit der vollkommensten Evidenz sehr nahe kommen kann. In dieser Ordnung und Verbindung also steht der gröfste Theil unserer Begriffe in währendem Wachen. Unsere Seele ist zwar geneigt, in jedem Augenblicke von dieser objectiven Reihe in etwas abzuweichen, und in die ihr eigenthümliche, subjective Ideenverbindung überzugehen. Da aber in währendem Wachen die objective Ordnung der Begriffe die herrschende ist, so wird sie von ihrer subjectiven Abschweifung gar bald abgerufen, und in die Reihe wirklicher Dinge zurückgebracht. Je mehr eine Vorstellung Interesse für uns hat, oder wie man sehr nachdrücklich zu sagen pflegt, je mehr uns eine Vorstellung an sich zieht, desto länger und anhaltender ist der Abweg, auf welchen wir durch die subjective Ideenverbindung geführt werden; desto mehr ist unser wachender Zustand mit einer Art von Träumerei verbunden, deren Wirkung man in der Zerstreuung, Begeisterung, oder Entzückung bemerken kann. Zuweilen ist die Kraft, mit welcher wir von einer gewissen Vorstellung eingenommen sind, so grofs, dass sie die objective Reihe der Dinge über-

wältigt, uns aus der Ordnung der Natur völlig hinaus und auf eine subjective Ideenverbindung führt, die einem wachenden Traume gleich ist. Dieses ist der Zustand heftiger Gemüthsbewegungen, der Schwärmerei und der Begeisterung, die der Odendichter nachahmt.

Wir Deutschen nennen diesen Zustand Entzückung, mit vieler Bedeutung. Die Seele wird gleichsam dieser sinnlichen, gegenwärtigen Reihe der Dinge entzogen und in eine andere versetzt, die ihr eigen ist. Bei einem Wahnwitzigen nennen wir diesen Zustand Verrückung, aus eben dem Grunde.

Der Hang der Seele, ihrer subjectiven Ideenverbindung zu folgen und sich dem Witze, oder der Einbildungskraft zu überlassen, ist ihr so natürlich, dass sie ohne kräftiges Erinnern an die gegenwärtige, wirkliche Welt keine andere Reihe von Begriffen verfolgen, und festen Gang halten kann, als von solchen, die durch Witz und Einbildungskraft verbunden sind. Selbst zur Meditation, oder zum anhaltenden vernünftigen Nachdenken über einen und denselben Gegenstand, würde sie dieser Hang untüchtig machen. Zur Meditation gehört, dass die Seele ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand hefte, die Begriffe in ihre Merkmale zerlege und über ihre Verbindung nach den Gesetzen des Denkbaren nachdenke. Dieses ist die Ordnung der Vernunft, welcher die Seele mit festen, unwankenden Tritten folgen muss, wenn das Meditiren von statten gehen soll. Allein das Interesse der Vernunfterkenntniss ist gröfstentheils zu schwach, um die Seele an ihre Ordnung zu fesseln und festen Schritt thun zu lassen. Sie würde mit jedem Schritte in Nebenwege des Witzes, oder der Einbildungskraft ausweichen, und sich nie ihres Vorsatzes wieder erinnern, wenn sie nicht ein mächtiges Bewusstsein des Gegenwärtigen zuvörderst in die wirkliche Welt zurückriefe, und sodann sie an ihren Vorsatz zu meditiren wieder erinnerte. Man sieht daher, warum das Meditiren für die Seele so viel beschwerliches hat, und welch eine besondere Lage des Gemüths dazu gehört, wenn ihr dieses gelingen soll. Die Vernunfterkenntniss und die Ordnung, in welcher sie die Begriffe an einander reiht, hat kein anderes Interesse für die Seele, als das Interesse des Vorsatzes. Sie folgt dieser Reihe von Gedanken, weil sie durch dieselbe einen bestimmten Endzweck zu erhalten sucht. Dieser Vorsatz, dieser Endzweck ist meistentheils etwas übersinnliches, das selten mächtig genug ist, dem Reize der bilder-

reichen Einbildungskraft zu widerstehen. Die Seele würde ihm also nicht lange treu bleiben, wenn sie nicht ein dunkles Bewusstsein des Gegenwärtigen von ihrem Abwege zurückhielte. Aber auch das Bewusstsein des Gegenwärtigen muss nicht mächtig genug sein, die Seele ganz einzunehmen, und den Begriff des Vorsatzes, so wie die Gedanken, die zu ihm führen, in ihr zu verdunkeln. Das Gegenwärtige soll sie blofs an ihren wirklichen Zustand, und vermittelst desselben an ihren Vorsatz erinnern, damit sie ungestört der Ordnung der Vernunft folgen könne. Der Eindruck des Gegenwärtigen muss weder zu stark, noch zu schwach, weder zu lebhaft, noch zu unkräftig sein, wenn die Seele sich, in der zum Meditiren glücklichen Lage, soll erhalten können. Allzu starke Eindrücke des Gegenwärtigen überwältigen die Vernunfterkenntniss zu sehr; allzu schwache hingegen überlassen die Seele dem Spiele der Einbildungskraft, und sie weicht in Träumereien aus. Nicht jeder hat die Anlage, die sinnlichen Eindrücke, so oft es nöthig ist, auf diesen gemäfsigten Ton zu stimmen, und niemand hat sie zu allen Zeiten und unter allen Umständen. Ein MALEBRANCHE wird allen starken sinnlichen Eindrücken ausweichen und das Tageslicht selbst durch den Vorhang verdunkeln müssen, um der Reihe seiner Meditationen ungestört folgen zu können; ein EULER hingegen die aufserordentliche Fertigkeit haben, mitten im Gewühle der Kinder und des Hausgesindes die schwersten algebraischen Fragen aufzulösen, und die Abhandlungen zu schreiben, die wir bewundern.

Wo sind wir hingerathen? Habe ich doch selbst die Lehre, die ich vortragen wollte, durch mein eigenes Beispiel bestätigt. Ich ging davon aus, den Unterschied zwischen subjectiven und objectiven Vorstellungen anzugeben, um das Kennzeichen zu finden, wodurch wir den Zustand des Wachens vom Traume unterscheiden. Ohne diesen Endzweck noch völlig erreicht zu haben, ist die Seele dem Gange der Einbildungskraft gefolgt, hat sich in Beschreibung der Entzückung und Begeisterung eingelassen, ist von diesen auf die Erfordernisse der Meditation ausgewichen, und nun war ich im Begriffe, auf die Regeln des lyrischen Gedichts auszuschweifen. Als ein Mittelding zwischen Meditation und Begeisterung hat das lyrische Gedicht seinen eigenen Gang, der sich aus dem vorigen so ziemlich bestimmen lässt. Der Anfang, wo das Interesse den Dichter in Worte ausbrechen lässt; der Fortgang, wo er seine Begriffe nach der

Ordnung, die aus Meditation und Begeisterung zusammen gesetzt ist, verfolgt; die Sprünge, oder die plötzlichen Uebergänge aus einer Reihe der Begriffe in die andere, die den Gang des begeisterten Dichters so sehr auszeichnen; — alles dieses war ich im Begriffe, euch der Reihe nach herzuerklären, und solchergestalt mehr dem Gange des lyrischen Dichters, als des philosophischen Lehrers zu folgen. Glücklicher weise hat mich euer Anblick von dieser Abschweifung zurückgerufen, und mich meines Vorsatzes wieder erinnert. Ich reifse, um den Odendichter völlig nachzuahmen, den Faden hier plötzlich ab, um ihn in der nächsten Stunde wieder da anzuknüpfen, wo er sich zu verlieren angefangen hat.

VI.

Ideenverbindung — Idealismus.

Sind die Metaphysiker nicht in der That eine seltsame Art von Menschen? dürfte mancher sprechen. Sie versagen sich das Vergnügen des Morgenschlafs, unterbrechen vielleicht den schönsten Morgentraum, um sich hier unter einer Linde die wichtige Wahrheit einander zu entdecken, dass Schlafen nicht Wachen, und Wachen nicht Träumen sei. Eine Wahrheit, die jedem Kinde auf dem Schofse der Amme so gut als ihnen bekannt ist. So lächerlich dieses auch scheinen mag, so hat doch jedes Lächerliche, wie wir wissen, auch einen ernsthaften Gesichtspunkt, und es kommt darauf an, von welcher Seite man es betrachten will. Gesunder Menschensinn und Vernunft fliefsen beide aus einer Quelle, sind eine und eben dieselbe Erkenntnisskraft. Nur geht diese langsam, und, wie Fontenelle sagt, mit schwerfälligen Elephantenschritten, wo jener gleichsam wie geflügelt zum Ziele eilt. Es ist der Bemühung des Weltweisen nicht unwürdig, zu versuchen, in wie weit er die Aussprüche des Menschensinnes in Vernunfterkenntnisse auflösen könne. Der Geometer entsieht sich nicht, nach der Strenge zu beweisen, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei; ob ihm gleich der Cyniker mit Recht vorhält, dass dieses auch dem Hunde bekannt sein müsse, der seinen Raub auch in gerader Linie zu ereilen sucht. Auch der thierische Sinn, antwortet jener, hat seinen Erkenntnissgrund, und wir wollen sehen,

ob wir ihn in Vernunfterkenntniss auflösen können. Wir setzen also unsere gestrige Betrachtung fort, ohne das Lächerliche zu scheuen, das ihr anzuhängen scheint. Das Wachen, in so weit es die Seele angeht, ist, wie wir gesehen, ein Zustand, in welchem die objective Verbindung der Begriffe, die Ordnung der Causalität oder der Naturgesetze, das stärkste Licht hat, und in der Seele gleichsam die Oberherrschaft führt. Sie weist einer jeden subjectiven Ideenverbindung ihren Ort in Zeit und Raum an, und ertheilt ihnen den gehörigen Grad von Licht und Kraft; sie lenkt die Aufmerksamkeit, regiert die Bewegungswerkzeuge, und leitet selbst den Gang der Vernunft beim anhaltenden Nachdenken. Alle Wirkungen der Seele befinden sich wie in einer wohlgestimmten Harmonie, so lange der Totaleindruck des Gegenwärtigen den Grundton angiebt, auf welchen sie sich stützen.

Nun kann diese Harmonie und die nach derselben eingerichtete Oekonomie der Seelenverrichtungen zerrüttet und in Unordnung gebracht werden, wenn entweder die objective Ideenordnung zu schwach, oder die subjective verhältnissmäfsig zu mächtig wird. Das letztere geschieht in der Leidenschaft, Trunkenheit, Entzückung, oder im Wahnwitze. In allen diesen Zuständen haben gewisse Begriffe für die Seele einen so unwiderstehlichen Reiz, dass sie ihnen auf alle Abwege nachfolgt, dahin sie verleiten. Das Bewusstsein des Gegenwärtigen, oder die Causalitätsordnung, hat immer noch Gewalt genug, die Aufmerksamkeit, so wie die Bewegungswerkzeuge, je zuweilen nach Willkür zu lenken; aber das Interesse für eine subjective Reihe der Begriffe reifst die Oberherrschaft zuweilen an sich, führt die Seele den Gang der subjectiven Ordnung, und giebt ihr Gedanken und Handlungen ein, die mit dem wirklichen Zustande der Dinge nicht übereinstimmen. So oft die sinnlichen Eindrücke mächtig genug werden, die Seele von ihrem Abwege zurückzuführen, erkennt die Vernunft zwar ihren Irrgang, und fasst in der Trunkenheit, oder im Wahnwitze selbst den Vorsatz, ihn in der Folge zu vermeiden. Allein der Vorsatz ist nicht von Dauer. Sobald das Interesse wieder lebhaft wird, schwächt es den Eindruck des Gegenwärtigen, und stimmt ihn wieder herab zu seinem Unvermögen. Die Seele ist keiner vernünftigen Ueberlegung mehr fähig, und überlässt sich abermals der Führung ihrer schwärmerischen Ideenordnung.

Im Schlafe sind die sinnlichen Eindrücke geschwächt, aber verhält-

nissmäfsig auch die Bilder der Imagination. Weder das Vergangene, noch das Gegenwärtige ist lebhaft genug, ein Bewusstsein in der Seele hervorzubringen, oder auf die Bewegungsorgane zu wirken. Alles erscheint in einem sehr geschwächten Lichte, aber in derselben Harmonie von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, Nähe und Entfernung; etwa wie eine Gegend in der Dämmerung, oder wie ein Gemälde, das mit einem durchsichtigen Flor überzogen ist. Die Beleuchtung ist gemildert, der Eindruck nicht überwältigend und hinreifsend, aber immer noch derselbe und von ähnlicher Wirkung. Wenn aber in diesem Zustande irgend ein Bild der Einbildungskraft, ein Begriff des Vergangenen, zufälliger weise etwas mehr Lebhaftigkeit erhält, so kann dadurch eine subjective Ideenreihe in der Seele erwachen, und mit Bewusstsein verknüpft werden. Von keinem Bewusstsein des Gegenwärtigen zurückgerufen, wird die Seele, nach dem Gesetze der Imagination, oder nach Vorschrift des Interesses, von einer subjectiven Reihe der Begriffe in die andere übergehen, und Dinge der Wirklichkeit nach für verknüpft halten, die unter sich in keiner Causalitätsverbindung stehen. Der Streit dieser Erscheinung mit den Gesetzen der Natur wird sie zwar etwas aufmerksam machen, und zuweilen auf Zweifel bringen; allein zum vernünftigen Ueberlegen gehört, wie wir gesehen, unumgänglich, dass die Seele vom Eindrucke des Gegenwärtigen beherrscht werde. Kann sie aber ihrer subjectiven Ideenreihe folgen, so verschwindet der Vorsatz zu überlegen und nachzudenken in dem zweiten Augenblicke schon wieder, die Seele hat diese ganze Reihe schon verlassen, und befindet sich nunmehr in einer ganz andern Verbindung der Dinge, in welcher weder von ihrer Ueberlegung, noch von ihrem Vorsatze selbst die mindeste Spur zu bemerken ist. Diesen Zustand der Seele nennen wir träumen. Auch das Träumen ist eine Art von Verrückung in eine andere Reihe der Dinge, als diejenige, die uns umgiebt. Nur dass im Traume die Vorstellungen überhaupt nicht Gewalt genug haben, auf die Bewegungsorgane zu wirken. Es ist indessen möglich, dass im Schlafe die Bilder der Einbildungskraft so lebhaft werden, dass sie auf die Bewegungsorgane wirken, und freiwillige Handlungen hervorbringen. Die sinnlichen Eindrücke können dabei ganz, oder gröfstentheils geschwächt bleiben, wenigstens diejenige Lebhaftigkeit nicht erlangen, die zum völligen Erwachen erfordert wird, und daher den Träumen ein freies Spiel lassen, die Organe in Bewegung zu setzen, und

Dinge zu verrichten, die wir sonst nur im Wachen verrichten können. Dieser Zustand ist eine Krankheit, die man das Nachtwandeln nennt. Die freiwilligen Verrichtungen, die in diesem Zustande geschehen, erfolgen vermöge der subjectiven Ideenverknüpfung. Von dem wirklich Gegenwärtigen nehmen sie nur so viel mit, als unmittelbar zu ihrem Zwecke gehört. Der Nachtwandler wird die Gegenstände, die ihn unmittelbar berühren, oder zunächst im Wege sind, zu vermeiden suchen, oder aus dem Wege räumen; und dieses um so viel eher, wenn es Dinge sind, die er auch im Wachen, ohne Bewusstsein, so zu behandeln gewohnt ist. Der Totaleindruck kann immer noch fehlen, durch welchen die Seele sich in der gegenwärtigen Welt gleichsam orientirt, und zum völligen Erwachen gebracht wird.

Das Nachdenken der Seele, haben wir gesehen, wird gestört, wenn ein Bild der Einbildungskraft lebhafter, oder das Interesse der Seele mächtiger wird, als ihr Vorsatz, die Meditation zu verfolgen. So oft aber dieses nicht geschieht, kann die Seele ihrem Vorsatze treu bleiben, und nach dem Gesetze der Vernunft ihre Meditation ununterbrochen fortsetzen. Man sieht, dass dieses auch sogar im Wahnwitze, oder im Traume geschehen kann; so oft weder das Interesse, noch die Lebhaftigkeit einer bildlichen Vorstellung, mit dem Erfordernisse des vernünftigen Nachdenkens in Collision kommt. Die Beispiele sind nicht selten, dass Wahnwitzige, in Dingen, die keine Uebersicht des Gegenwärtigen erfordern, und bloſs den Gang der strengen Vernunft und des Nachdenkens fortgehen, oft sehr gut zurecht kommen, und die sinnreichsten Meditationen oft mit Vernunft und Ordnung auszuarbeiten im Stande sind; und man hat sogar Erscheinungen von Träumenden, die einen Beweis im Traume ausgeführt haben, der ihnen vorher im Wachen nicht gelingen wollte. So fremd dieses auch scheint, so lässt es sich doch einigermaſsen begreiflich machen, wenn man auf den angegebenen Unterschied zwischen Träumen und Wachen Acht hat, und die eigentlichen Hindernisse in Betracht zieht, die dem vernünftigen Nachdenken im Traume sonst im Wege stehen.

Demokrit sagt nicht ohne Grund: Im Traume hat jeder von uns seine eigene Welt, und beim Erwachen gehen wir alle in eine gemeinschaftliche Welt über. Im Traume denkt ein jeder von uns sich eine andere Reihe der Dinge, als objectiv wahr, eine Reihe der Dinge, die

wenigstens nicht so, wie wir sie uns vorstellen, wirklich geworden, und die in der Ordnung, welche sie verbindet, bloſs subjectiven Regeln der Ideenverbindung folgt. Es sind Bruchstücke aus verschiedenen Systemen genommen, die zusammen kein Ganzes ausmachen. Alle objective Wahrheit, die sie enthalten, ist das Dasein des Träumenden selbst, welches auch im Traume seine Evidenz hat, und über allen Zweifel hinweg ist. Alles übrige sind bloſse Abänderungen dieses träumenden Wesens, und hat bloſs ein idealisches Dasein, ohne äuſserliches Object. Jeder geht in seine eigene Welt über.

Die Vorstellungen des Wachenden hingegen sind Abbildungen der Dinge, die auſser uns wirklich vorhanden sind, nach den Regeln der Ordnung, in welcher sie sich auſser uns wirklich hervorbringen; sie gehören alle zu einer gemeinschaftlichen Welt. Sie sind zwar nicht in allen Subjecten gleich: sondern nach der Lage desselben, und nach seinem Standorte, verschiedentlich abgeändert; aber diese Verschiedenheit selbst zeigt die Einheit und Identität des Gegenstandes, den sie darstellen. Sie gleichen verschiedenen Abbildungen einer Gegend, aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgenommen. Sie müssen verschieden sein, wenn sie wahr sein sollen; aber bloſs das Aehnliche in denselben hat objective Wahrheit, das Unähnliche hingegen ist eine Folge der Perspective; wahr, in so weit es Abbildung ist, und falsch, wenn wir es als Darstellung der Gegend annehmen wollen.

Auf eine ähnliche Weise werden wir, in den Vorstellungen des Wachenden, das Wahre von der Täuschung zu unterscheiden haben. Was wir nur durch einen Sinn allein erkennen, hat bloſs die Vermuthung der Wirklichkeit für sich, die sich auf die gewohnte Verbindung der sinnlichen Erscheinungen gründet. Diese kann trügen und vielleicht eine Folge der Perspective sein, die wir ohne Grund in dem Gemälde für Darstellung halten. Je mehr Sinne, in verschiedenen Entfernungen, durch mannigfaltige Mittel betrachtet, in dieser Darstellung übereinkommen, desto gewisser wird unsere Ueberführung von seinem wirklichen Dasein. Der Grund unserer Vermuthung kann nicht mehr in der Eingeschränktheit eines einzigen Sinnes liegen; denn die Uebereinstimmung führt auf einen gemeinschaftlichen Grund. Aber noch bleibt der Zweifel zurück: ob nicht der eingeschränkte Erkenntnisskreis unserer Sinne überhaupt diesen gemeinschaftlichen Grund enthalte, und also

Täuschung veranlasse. Vielleicht ist die Lage, in welcher ich mich befinde, blofs daran schuld, dass ich Dinge sehe und höre und fühle, und daher für wirklich halte, die aber blofs in mir selbst vorgehen und aufser mir kein Object haben.

Je mehr Menschen aber mit mir übereinstimmen, diese Dinge so zu finden, desto gröfser wird die Gewissheit, dass der Grund meines Glaubens nicht in meiner besondern Lage anzutreffen sei. Er muss entweder in der positiven Denkungskraft liegen, und also wahre Darstellung sein; oder in den gemeinschaftlichen Schranken aller menschlichen Erkenntniss. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falles nimmt ab, wenn ich überführt werde, dass auch Thiere die Dinge so und nicht anders erkennen; jedes zwar nach seinem Standorte und nach der Perspective, aus welchen es die Dinge ansieht, aber insgesammt doch auf eine solche Weise, dass sie die Identität des Objects zu erkennen geben, von welchem sie verschiedene Seiten darstellen. Könnten wir überführt werden, dass auch höhere Wesen als wir die Dinge mit der Abänderung, die ihrem Standorte zukommt, so und nicht anders denken, so würde die Gewissheit, mit welcher wir das Dasein der Dinge aufser uns erkennen, bis zur höchsten Evidenz heranwachsen. Wir würden eine fast vollständige Induction für uns haben, dass die Sicherheit, mit welcher wir das Dasein der Dinge aufser uns annehmen, keine Folge unsers begrenzten Gesichtskreises, keine Wirkung unserer Einschränkung sei, sondern sich auf das Positive unserer Denkungskraft gründe, welches allen denkenden Wesen gemein ist. Dieses allein kann der gemeinschaftliche Grund der so ausgebreiteten Uebereinstimmung sein, nach welchem so mannigfaltige Wesen, durch mannigfaltige Erkenntnissmittel, jedes nach seinem Standorte, immer dasselbe erkennen, und für wahr halten. Ist aber die Erkenntniss des Wirklichen eine Folge unserer Denkungskraft, so wird an ihrer Wahrheit nicht zu zweifeln sein; wenn anders das richtig ist, was wir vom Unterschiede der Wahrheit, des Irrthums und der Täuschung oben festgesetzt haben.

Wenn wir überführt sein könnten, dass der allerhöchste Verstand sich die Dinge aufser uns als wirkliche Objecte darstellte, so würde unsere Versicherung von ihrem Dasein den höchsten Grad der Evidenz erlangt haben, und keinen fernern Zuwachs mehr leiden. Dieses ist keine blofse Speculation, auf die ich euch für die Langeweile führe. Wenn

wir uns vom Dasein eines höchsten Wesens und von seinen Eigenschaften überzeugt haben werden, so wird sich ein Weg zeigen, uns auch einigen Begriff von der Unendlichkeit seiner Erkenntniss zu machen, und von dieser mit mehrerer Wahrheit, vielleicht auf eine wissenschaftlich demonstrative Art, das Vorgeben der Idealisten zu widerlegen, und das wirkliche Dasein einer sinnlichen Welt aufser uns unumstöfslich zu beweisen. Vor der Hand aber und bevor dieses geschehen kann, schränken wir uns blofs auf die Sätze ein, in welchen der Idealist mit uns übereinkommt. Er gesteht ein, dass die Gedanken, die in ihm vorgehen, als Abänderungen seiner selbst, ihr idealisches Dasein haben. Er kann folglich auch nicht leugnen, dass er selbst, als das Subject dieser Abänderungen, wirklich vorhanden sei. Andere, von ihm verschiedene, so wie er eingeschränkte Wesen, können, so wie er, ihr eigenes Dasein haben, und aufser ihm, so wie er selbst, wirklich vorhanden sein. Er leugnet auch ihr Dasein nicht, wenn er nicht in die Ungereimtheit des Egoisten verfällt, der nur sich allein ein wirkliches Dasein zuschreibt. Ich werde in der Folge Gelegenheit haben, euch zu sagen, warum ich diese Meinung schlechtweg eine Ungereimtheit nenne. Vor der Hand habe ich es blofs mit dem Idealisten zu thun, der denkende Wesen aufser sich zugiebt, und seiner Wenigkeit allein nicht den Vorzug anmafst, dass sie die einzige Substanz sei, die wirklich geworden ist. In dem Inbegriffe seiner eigenen Kenntnisse sowohl, als der Erkenntniss anderer denkender Wesen, unterscheidet der Idealist mit uns die subjective Reihe der Dinge, die nur in ihm wahr ist, von der objectiven Reihe der Dinge, die allen denkenden Wesen nach ihrem Standpunkte gemeinschaftlich ist. Die Merkmale, woran er diese im wachenden Zustande erkennt, sind ihm, so wie uns unleugbar. Allein, sagen diese Merkmale auch Wahrheit aus? Giebt es wirklich aufser uns sinnliche Gegenstände, die den Grund enthalten, warum wir uns im wachenden Zustande die Reihe der objectiven Begriffe so und nicht anders denken? Der Inbegriff unserer objectiven Ideen enthält auch leblose Substanzen, körperliche Wesen, die sich uns als aufser uns befindlich darstellen. Hat diese Darstellung auch Wahrheit für sich? Nein! antwortet der Idealist, es ist Kurzsichtigkeit unserer sinnlichen Erkenntniss, dass wir so denken; es ist Sinnestäuschung, davon der Grund in unserm Unvermögen anzutreffen ist. Meine bessere Vernunft überführt mich, dass

keine Substanz körperlich sein könne. Der Dualist hingegen glaubt, die Vernunft des Idealisten habe ihn durch Fehlschlüsse auf einen Irrthum verleitet; es gebe eben sowohl körperliche als geistige Substanzen; jene zwar nicht völlig so, wie sie sich uns darstellen; denn die Schranken unserer Erkenntniss haben manches in ihrer Vorstellung abgeändert. Indessen sei in den mannigfaltigen Abbildungen derselben nicht alles Perspective; nicht alles Folge unserer Eingeschränktheit und unsers begrenzten Gesichtspunktes. Das Uebereinstimmende in denselben führe vielmehr auf einen gemeinschaftlichen, aufser uns befindlichen Grund der Uebereinstimmung, welches das Urbild derselben ist. Er gesteht zwar ein, dass seine Sinne zuweilen täuschen; aber nicht alles, was sie aussagen, hält er für blofse Täuschung. Er glaubt vielmehr, vieles in denselben folge aus der positiven Denkkraft seiner Seele, und sei also Wahrheit. Jener spricht: Von einer Substanz, die denken kann und gedacht wird, habe ich einen unmittelbaren Begriff in mir selbst, indem ich mein eigenes Dasein erkenne. Dass andere Substanzen, die auch denken und gedacht werden, auch vorstellen und vorgestellt werden, neben mir sein können und wirklich sind, davon habe ich einen hinlänglichen Begriff. Was für einen Begriff aber mache ich mir von einer Substanz, die blofs materielle Eigenschaften haben, blofs gedacht werden soll, ohne selbst zu denken? Alles dieses, antwortet der Dualist, giebt eurer Vernunft noch keinen Grund, ihr Dasein zu leugnen. So wie es vielmehr Substanzen giebt, welche denken und gedacht werden; so wie es nach unser aller Geständniss und Glauben eine einzige allerhöchste Substanz giebt, welche blofs denkt, und von keinem andern Wesen in ihrer Unumschränktheit gedacht werden kann, eben so giebt es auch von der andern Seite aufser uns befindliche Substanzen, die zu sinnlichen Empfindungen und Gedanken die Urbilder sind; ohne selbst Vorstellungen zu haben; materielle Wesen, die blofs gedacht werden, aber nicht denken können. Was für Eigenschaften aber, fragt jener, legt ihr dieser Substanz bei? Sind nicht alle sinnlichen Eigenschaften, die ihr derselben zuschreibt, blofse Modificationen, die in euch selbst vorgehen? Ihr sagt z. B., die Materie sei ausgedehnt und beweglich. Sind aber Ausdehnung und Bewegung etwas mehr, als sinnliche Begriffe, Abänderungen eurer Vorstellungskraft, deren ihr euch bewusst seid; und wie könnt ihr diese gleichsam aus euch hinaustragen, und einem Urbilde zuschreiben, das

aufser euch befindlich sein soll? — Wenn dieses die Schwierigkeit ist, erwiedert der Dualist, so liegt sie mehr in der Sprache, als in der Sache selbst. Wenn wir sagen, ein Ding sei ausgedehnt, sei beweglich, so haben diese Worte keine andere Bedeutung, als diese: ein Ding sei von der Beschaffenheit, dass es als ausgedehnt und beweglich gedacht werden müsse. *A* sein, und als *A* gedacht werden, ist der Sprache, so wie dem Begriffe nach, eben dasselbe. Wenn wir also sagen, die Materie sei ausgedehnt, sei beweglich, sei undurchdringlich, so sagen wir freilich weiter nichts, als es gebe Urbilder aufser uns, die sich in jedem denkenden Wesen als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich darstellen.

Niemanden von uns aber ist es noch eingefallen, diese sinnlichen Begriffe oder Erscheinungen, welche die Abbildungen der Materie sind, in die Materie selbst hineinzulegen. Wir sagen blofs: die Vorstellung, die wir von materiellen Wesen, als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich haben, sei keine Folge unserer Schwachheit und unsers Unvermögens; sie fliefse vielmehr aus der positiven Kraft unserer Seele, sie sei allen denkenden Wesen gemein, und mithin nicht blofs subjective, sondern objective Wahrheit.

VII.

Fortsetzung. Streit des Idealisten mit dem Dualisten. — Wahrheitstrieb und Billigungstrieb.

In der letzten Vorlesung habe ich gesucht, den Streit zwischen den Spiritualisten und Dualisten ins reine zu bringen, und euch zu zeigen, auf welche feine Distinction er am Ende hinausläuft. Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomena unserer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubt nicht, dass aufserhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sei, dem sie als Beschaffenheiten zukommen. Der Dualist hingegen spricht: Ich finde in diesen sinnlichen Erscheinungen, die ihr Accidenzen der Seele nennt, so viel Uebereinstimmung zwischen verschiedenen Sinnesarten, zwischen Menschen und Menschen, ja sogar zwischen Menschen und Thieren, dass ich mich für berechtigt halte, den Uebereinstimmungsgrund nicht in mich selbst, sondern in etwas zu setzen, das aufser mir befindlich ist. Als Accidenzen in mir sind die sinnlichen Phänomena Abbildungen desselben, die, wie

alle Abbildungen aus einem gewissen Gesichtspunkte, zwar etwas perspectives haben, aber desswegen nicht ohne Wahrheit sind. Das materielle Urbild enthält den Grund von der Wahrheit und Uebereinstimmung aller dieser Abbildungen. Es erregt in uns die Vorstellung von Ausdehnung, Bewegung, Figur, Undurchdringlichkeit u. s. w. Daher ist dieses Urbild selbst ausgedehnt, beweglich, undurchdringlich und nimmt gewisse Figuren an. Man lässt sich durch leere Worte hintergehen und in die Irre führen, wenn man unter dem Ausdrucke, ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich sein ein mehreres verstehen will.

Seid ihr es nicht vielmehr selbst, sprach letzthin ein Anhänger des geistigen Systems, mit dem ich mich hierüber in Streit einliefs, seid ihr es nicht vielmehr selbst, die ihr diese Verwirrung in der Sprache veranlasst, und uns darin zu verwickeln sucht? Alle Eigenschaften, die ihr diesem Urbilde zuschreibt, sind, eurem eigenen Geständnisse nach, blofse Accidenzen der Seele. Wir wollen ja aber wissen, was dieses Urbild selber sei, nicht, was es wirke. Freund, antwortete ich, wenn dieses euer Ernst ist, so dünkt mich, ihr verlangt etwas zu wissen, das schlechterdings kein Gegenstand des Wissens ist. Wir stehen an der Grenze, nicht nur der menschlichen Erkenntniss, sondern aller Erkenntniss überhaupt, und wollen noch weiter hinaus, ohne zu wissen, wohin. Wenn ich euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt weiter nicht, was es ist. Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage, was dieses Ding an und für sich selbst sei, weiter keinen Verstand. Und so haben sich die Weltweisen von jeher öfters mit Fragen gequält, die im Grunde nicht zu beantworten sind, weil sie aus leeren Worten bestehen, die keinen Sinn mit sich führen. So fragt der Atheist, was denn Gott eigentlich sei? Zeigt ihm, was Gott gewirkt habe; zeigt ihm die ganze Herrlichkeit der Schöpfung und alle Schönheit und Vollkommenheit, die sie enthält. Sagt ihm, Gott habe dieses alles hervorgebracht, mit Weisheit hervorgebracht, und erhalte und regiere dieses alles nach den Gesetzen der Weisheit und Güte, davon er die Spuren in jedem Sonnenstäublein, so wie in sich selbst findet. Alles dieses befriedigt ihn nicht. Er fährt fort zu fragen: Was ist denn aber Gott selbst?

Erinnert euch, fuhr ich fort, dass die Materialisten, welche alle einfachen geistigen Wesen für Hirngespinste halten, uns durch eine ähn-

liche Frage in die Enge zu treiben glauben. Was ist denn, sprechen sie gemeiniglich, was ist denn euer einfaches, geistiges Wesen, das weder Gröfse noch Figur, weder Farbe noch Ausdehnung haben soll? Umsonst führt ihr den Materialisten in sich selbst zurück, und lasst ihn auf das aufmerksam sein, was in ihm selbst vorgeht, indem er denkt und empfindet, begehrt und verabscheut, wirkt oder leidet. Alles dieses thut ihm noch keine Genüge, und löst ihm die Frage noch nicht auf, was denn eine Seele sei, wenn sie nicht körperlich ist. Er überlegt nicht, dass wir vom Körper selbst auch nichts mehr wissen, als was er wirkt oder leidet, und dass aufser dem Wirken und Leiden eines Dinges nichts weiter an ihm denkbar sei.

Derselben Waffen, fuhr ich fort, mit welchen wir gemeinschaftlich den Materialisten bestreiten, werde ich mich bedienen, auch Ihrem Einwurfe zu begegnen. Was ist das Urbild aller sinnlichen Eigenschaften, aufser den Accidenzen, die davon in denkenden Wesen anzutreffen sind? Ich antworte: so was, das nicht gefragt werden kann, weil es aufser dem Begriffe liegen soll, und also in dem Sinne der Frage selbst kein Gegenstand der Erkenntniss sein kann. Ihr forscht nach einem Begriffe, der eigentlich kein Begriff und also etwas widersprechendes sein soll. Hier stehen wir an den Schranken der Erkenntniss, und jeder Schritt, den wir weiter thun wollen, ist ein Schritt ins Leere, der zu keinem Ziele führen kann. Lasst uns hier abbrechen, erwiederte mein Philosoph. Ich fürchte, dass am Ende der berühmte Zwist der Materialisten, Idealisten und Dualisten auf einen blofsen Wortstreit hinauslaufen würde, der mehr eine Sache des Sprachforschers, als des speculativen Weltweisen ist.

Mich würde dieses nicht sehr befremden. Es wäre nicht die erste berühmte Streitfrage, um welche die Menschen sich veruneinigt, ja einander gehasst und verfolgt haben, und die am Ende auf eine blofse Wortfehde hinauslief. Die Sprache ist das Element, in welchem unsere abgesonderten Begriffe leben und weben. Sie können dieses Element zur Veränderung abwechseln, aber verlassen können sie es nicht, ohne Gefahr den Geist aufzugeben.

Ich würde hier meine Vorlesungen, in so weit sie Vorerkenntnisse zur Lehre von Gott sein sollen, endigen können, wenn ich nicht noch eine Seite zu berühren hätte, von der ich mir in der Folge grofsen Nutzen verspreche. Was wir bisher untersucht haben, ging blofs unsere

Erkenntniss an, in so weit sie wahr oder falsch ist. Die wahren Erkenntnisse aber unterscheiden sich von einander dadurch, dass sie Wohlgefallen oder Missfallen in der Seele erregen. Das Schöne, das Gute, das Erhabene wird von der Seele mit Lust und Wohlgefallen erkannt. Das Hässliche, Böse und Unvollkommene hingegen erregt Unlust und Widerwillen.

Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen, und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird; dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen, und von dem Verlangen sie zu benutzen auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten, und den Besitz desselben als ein Gut ansehen, alsdann erst erwacht bei uns die Begierde zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen: eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist. Wie aber dieser Besitz, so wie die Beziehung auf uns, nicht immer statt findet, und selbst da, wo sie statt findet, den wahren Freund der Schönheit nicht immer zur Habsucht reizt, so ist auch die Empfindung des Schönen nicht immer mit Begierde verknüpft, und kann also für keine Aeufserung des Begehrungsvermögens gehalten werden. Wollte man allenfalls die Richtung, welche die Aufmerksamkeit durch das Wohlgefallen erhält, denselben Gegenstand ferner zu betrachten, wollte man diese eine Wirkung des Begehrungsvermögens nennen, so hätte ich im Grunde nichts dawider. Indessen scheint es mir schicklicher, dieses Wohlgefallen und Missfallen der Seele, das zwar ein Keim der Begierde, aber noch nicht Begierde selbst ist, mit einem besondern Namen zu benennen und von der Gemüthsunruhe dieses Namens zu unterscheiden. Ich werde es in der Folge Billigungsvermögen nennen, um es dadurch sowohl von der Erkenntniss der Wahrheit, als von dem Verlangen nach dem Guten abzusondern. Es ist gleichsam der Uebergang vom Erkennen zum Be-

gehren, und verbindet diese beiden Vermögen durch die feinste Abstufung, die nur nach einem gewissen Abstande bemerkbar wird.

Wir können also die Erkenntniss der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten; entweder in so weit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das Materiale der Erkenntniss; oder in so weit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Missbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das Formale der Erkenntniss genannt werden; denn dadurch wird Erkenntniss von Erkenntniss, Wahrheit von Wahrheit selbst unterschieden.

Das Materiale der Erkenntniss leidet keine Abstufung. Ein Begriff kann nicht mehr, nicht weniger wahr als der andere sein. Wenn es an dem ist, dass Wahrheit allezeit eine Folge der positiven Denkkraft der Seele ist, so findet hier kein Mehr oder Weniger statt. Die Wahrheit ist mit einer unveränderlichen Gröfse zu vergleichen; sie ist eine unzertrennliche Einheit, die entweder ganz oder gar nicht anzutreffen ist. Daher auch in der Sprache das Beiwort wahr selten eine Comparation leidet. Das Vergleichungswort wahrer ist eben so ungewöhnlich als der Superlativ, das wahrste.

Das Formale in der Erkenntniss aber hat nicht nur seine Abstufung, sondern das Wesen derselben besteht hauptsächlich in der Vergleichung, in mehr oder weniger. Im Grunde betrachtet, führt jede Erkenntniss schon eine Art von Billigung mit sich. Ein jeder Begriff, in so weit er blofs denkbar ist, hat etwas, das der Seele gefällt, das ihre Thätigkeit beschäftigt, und also mit Wohlgefallen und Billigung von ihr erkannt wird. Nichts ist im höchsten Grade böse, nichts im höchsten Grade hässlich. Wie aber die Seele bei einem Begriffe mehr Wohlgefallen, angenehmere Beschäftigung finden kann, als bei einem andern, so kann sie jenen lieber haben wollen und diesem vorziehen. In dieser Vergleichung und in diesem Vorzuge, den wir einem Gegenstande geben, besteht das Wesen des Schönen und Hässlichen, Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen. Was wir in dieser Vergleichung als das beste erkennen, wirkt auf unser Begehrsvermögen, und reizt, wenn es keinen Widerstand findet, zur Thätigkeit. Dieses ist die Seite, von welcher das Billigungsvermögen an das Verlangen oder Begehren grenzt.

Ferner: Das Materiale der Erkenntniss trennt das Denkbare vom Undenkbaren, das Wirkliche vom Nichtwirklichen. Das Falsche als

eine Folge von der Einschränkung des Denkvermögens, kann nicht nur nicht wirklich vorhanden sein, sondern muss auch, unter gewisser Bedingung, nicht gedacht werden können. Mit dem Formalen der Erkenntniss aber verhält es sich ganz anders. Nur der höchste Grad des Hässlichen und Bösen kann weder gedacht werden, noch wirklich vorhanden sein. Jede Abstufung derselben aber lässt sich nicht nur mit gleicher Wahrheit denken, sondern kann auch, unter gewissen Umständen, das beste werden, und zur Wirklichkeit gelangen. Das Falsche ist eine bloſse Verneinung, und kann nirgends anzutreffen sein. Das Hässliche und Böse aber, in so weit es bloſs in der Vergleichung diesen Namen erhält, kann wirklich vorhanden sein; jedoch mit der Bedingung, wie wir weiter sehen werden, dass es irgendwo und irgendwann, d. h. unter gewissen Bestimmungen der Zeit und des Raums, in der Vergleichung das Beste werde.

Noch einen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Rücksichten in der Erkenntniss gebe ich euch zu bemerken, der mir von wichtigen Folgen zu sein scheint. Beides, sowohl das Erkenntniss- als das Billigungsvermögen sind, wie ihr aus der Psychologie wisst, Aeuſserungen einer und derselben Kraft der Seele; aber verschieden in Absicht auf das Ziel ihres Bestrebens. Jenes geht von den Dingen aus, und endigt in uns; da hingegen dieses den entgegengesetzten Weg nimmt, von uns selbst ausgeht, und die äuſsern Dinge zu ihrem Ziele hat. Ich erkläre mich.

Eine jede Kraft führt das Bestreben mit sich, denkbare Accidenzen zur Wirklichkeit zu bringen; entweder in der Substanz selbst, der diese Kraft zukommt, oder in einer auſser ihr befindlichen Substanz, welche alsdann die leidende genannt wird. Der Erkenntnisstrieb ist von der ersten Gattung. Er setzt die Wahrheit als unveränderlich voraus, und sucht die Begriffe der Seele mit derselben übereinstimmend zu machen. Das Ziel seiner Thätigkeit ist objective Wahrheit, und er geht darauf aus, in dem denkenden Wesen solche Prädicate zur Wirklichkeit zu bringen, die derselben gemäſs sind. Vermöge des Triebes zur Wahrheit suchen wir unsere Erkenntniss, ohne Rücksicht auf das Wohlgefallen oder Missfallen, mit der unveränderlichen Wahrheit in Uebereinstimmung zu bringen. Nicht also bei der Aeuſserung des Billigungstriebes. Wenn dieser in Bewegung gesetzt wird, so ist sein Ziel nicht

in uns, sondern in den Dingen aufser uns anzutreffen, und er geht darauf aus, in denselben solche Accidenzen wirklich zu machen, die mit unserer Billigung, mit unserm Wohlgefallen, mit unsern Wünschen übereinstimmen. Jener will den Menschen nach der Natur der Dinge, dieser die Dinge nach der Natur des Menschen umbilden.

Ich glaube, aus diesem sehr auffallenden Unterschiede so manche Erscheinung erklären zu können, die sonst ihre Schwierigkeit hat. Wie geht es zu, dass der Mensch die Wahrheit und zugleich die Erdichtung liebt? Wie können so widersprechende Neigungen in einem Subjecte beisammen sein? Jetzt ist ihm die Wahrheit theurer als seine Ruhe, als sein Leben; und jetzt hat er ein williges Ohr, sich durch das albernste Kindermärchen bethören und in die heftigste Gemüthsunruhe setzen zu lassen. So sehr er die Wahrheit liebt, eben so sehr wünscht er zuweilen getäuscht zu werden.

Mich dünkt, es kommt auf die Absicht an, die wir bei einer Erkenntniss haben. Wir wollen entweder unsern Erkenntnisstrieb in Bewegung setzen, um ihn dadurch vollkommener zu machen; oder wir haben dieselbe Absicht mit dem Billigungstriebe. Ist jenes, so ist Wahrheit das Ziel unsers Wunsches, und jede andere Betrachtung, so theuer und so wichtig sie uns auch ist, muss derselben weichen. Wir wollen wissen, wie die Dinge beschaffen sind, nicht wie wir sie wünschen. Der Geometer soll, unserer Gemächlichkeit halber, nichts von der Strenge seiner Beweise vergeben, und der Geschichtschreiber keine Umstände erdichten, um unserer Neigung zu schmeicheln. Wenn wir Wahrheit suchen, so kann nur Wahrheit uns befriedigen.

Ein anderes ist es hingegen, wenn wir die Absicht haben, unser Billigungsvermögen zu beschäftigen, und dadurch vollkommener zu machen. In dieser Rücksicht liebt der Mensch Erdichtung. Er bildet die Dinge so um, wie sie seiner Neigung gemäfs sind, wie sie sein Wohlgefallen und Missfallen in ein angenehmes Spiel setzen. Er will nicht unterrichtet, er will bewegt sein. Gern lässt er sich also täuschen, und Dinge als wirklich darstellen, die seiner bessern Ueberzeugung und der Wahrheit nicht gemäfs sind. Seine Vernunft schweigt, so lange blofs seine Neigungen anmuthig beschäftigt sein sollen.

So oft wir an der Sache selbst und ihrer Wirklichkeit Antheil nehmen, so widersetzen wir uns aller Täuschung, so glücklich sie uns

auch machen würde, und streben nach Wahrheit. Bei der unglücklichsten Nachricht, die uns hinterbracht wird, dringen wir auf Ueberzeugung, ob wir gleich vorher vermuthen, dass sie uns nur grofses Elend bringen werde. Der Geizige, der vielleicht seinen verborgenen Schatz nie aufgegraben haben würde, mit welcher Bestürzung eilt er hin, sobald der mindeste Verdacht entsteht, dass er gestohlen sein könnte; mit welchem Ungestüm sucht er sich von der Wahrheit zu überführen, und er könnte bei fortdauernder Täuschung so glücklich sein! — Der Freund, der seinen Freund in Amerika am Leben geglaubt und glücklich war, ohne vielleicht die Hoffnung zu haben, ihn je wieder zu sehen, erhält die traurige Botschaft von einer Lebensgefahr, in welcher sich jener befunden: und nunmehr kann er sich nicht länger in seinem glücklichen Wahne erhalten; er dringt auf Ueberzeugung, ob er gleich nur Bestätigung seines Elends zu erwarten hat. „Unglücklicher," spricht der eifersüchtige Mohr zum Verleumder seiner Desdemona, „Unglücklicher, bringe Beweise! Gieb mir Ueberzeugung, dass Desdemona treulos sei, oder verfluche deine Geburt! Ha! ich war glücklich, so lange ich mich im Besitze ihrer Treue glaubte. Möchte sie dann ihre Reize an jeden Kriegsmann verschwendet haben! Ich wusste es nicht, argwohnte nichts davon, und war glücklich. Du hast die Natter mir in den Busen gesetzt! Gieb überzeugende Beweise, oder wünsche, nie das Licht der Sonne erblickt zu haben!" In der heftigsten Gemüthsbewegung selbst erkennt er, dass seine Ruhe blofs von der Meinung abhänge, und dass er glücklich sein würde, wenn er fortfahren könnte, sich in dem Wahne von der Treue seiner Geliebten zu erhalten. Allein er fühlt die Unmöglichkeit. Sein Trieb geht auf die Sache, nicht auf die Meinung. Das Ziel seines Wunsches ist aufser ihm, liegt in dem Objecte. Desdemona soll nicht blofs unschuldig scheinen, sie soll unschuldig sein, und wenn sie es nicht ist, so will er von ihrer Treulosigkeit überführt und elend sein.

Niemand von uns, meine Lieben! wird, wie ich hoffe, Anstand nehmen, lieber sein Leben zu verlieren, als z. B. eine Stadt in Brand zu stecken, oder ein ganzes Heer unschuldiger Menschenkinder, aus blofsem Muthwillen, zur Schlachtbank zu führen. Aber wenn das Uebel geschehen ist, wenn ihm von uns nicht mehr abgeholfen werden kann, so wird jeder von uns eine unwiderstehliche Begierde empfinden, allen-

falls eine beschwerliche Reise zu unternehmen, um die verheerte Stadt, oder das mit Leichen besäete Schlachtfeld in Augenschein zu bekommen. Wie lässt sich dieses begreifen? Auch dieses lässt sich aus der vorigen Betrachtung gar leicht erklären. So lange es von uns abhängt, ob etwas wirklich werden soll, so kommt es auf unsere Billigung, unser Gutbefinden an, und wir unterlassen das Böse, in so weit es von uns praktisch dafür erkannt wird. Sobald das Uebel geschehen, und nicht mehr abzuändern ist, so hört es auf, ein Gegenstand unsers Billigungsvermögens zu werden; und nunmehr reizt es unsern Erkenntnisstrieb, der die Sachen so erkennen will, wie sie sind, nicht wie wir sie wünschen oder lieben. So lange wir noch handeln können, ist das Gute der Gegenstand unsers Wunsches, und das Beste der Gegenstand unsers praktischen Willens. Wir wünschen alles thun zu können, was wir für gut halten, und thun wirklich das, was uns für jetzt das beste zu sein scheint. Sobald wir aber die Sachen nicht mehr nach unserm Wunsche abändern können, so bleibt uns nichts mehr zurück, als unsern Erkenntnisstrieb zu befriedigen und die Wahrheit zu erfahren, wenn sie auch das gröfste Unglück für uns enthielte. Mit einem Worte: Der Mensch forscht nach Wahrheit, billigt das Gute und Schöne, will alles Gute und thut das Beste.

Wissenschaftliche Lehrbegriffe vom Dasein Gottes.

VIII.

Einleitung. Wichtigkeit der Untersuchung. — Ueber das Basedow'sche Principium der Glaubenspflicht. — Axiomata.

Da ich nunmehr dem Ziele näher schreite, meine Kinder und Mitforscher der Wahrheit, da ich jetzt das Vorhaben auszuführen denke, die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften mit euch gemeinschaftlich zu untersuchen, so befinde ich mich in einer Verlegenheit, die ich, nach der Art, wie ich mit euch umzugehen gewohnt bin, euch nicht bergen mag.

Soll ich euch die Wichtigkeit dieser Lehre, und den Einfluss, den sie auf die Glückseligkeit und auf die Ruhe des Menschen hat, völlig so vorstellen, wie ich davon überzeugt zu sein glaube? Wahrlich, was mich betrifft, so hat, ohne Ueberzeugung von dieser Wahrheit, das Leben für mich keinen Genuss, und das Glück selbst keine Freuden. So wie ich jetzt denke und empfinde, ist es nur diese Ueberzeugung, der ich alle meine Heiterkeit in frohen, glücklichen Tagen, und wenn ihr bei den Widerwärtigkeiten des menschlichen Lebens noch einige Beruhigung des Gemüths an mir wahrgenommen habt, der ich auch diese Beruhigung einzig und allein zu verdanken habe. Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheint mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemissbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder wie ein Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir alle in den Fluthen, haben unaufhörlich mit Wellen zu kämpfen, und keine Hoffnung, das Ufer je zu erreichen.

Soll ich nun eure Gemüther in eben die Stimmung zu bringen suchen, so bin ich in Gefahr, die Lage des Gleichgewichts zu verrücken, in welche wir uns versetzen müssen, wenn wir die Wahrheit untersuchen

wollen. Unsere Neigung verändert das Gewicht der Wahrheitsgründe. Der Antheil, den wir an dem Resultate nehmen, legt den Gründen zuweilen einiges Gewicht zu, und nimmt zu einer andern Zeit von denselben etwas ab. Es ist schwer, in unserer eigenen Sache das Richteramt mit Unparteilichkeit zu führen; aber eben so schwer ist es von der andern Seite, uns selbst, als Partei Genüge zu thun, sobald der Richter verdächtig zu werden anfängt. Alles hängt von der Laune ab, in welcher wir uns befinden. In heitern, jovialen Stunden, sind wir leicht zu befriedigen. Wir glauben, was wir hoffen. In einer traurigen Gemüthslage hingegen, sind wir mehr geneigt das zu glauben, was wir fürchten. Aber der Aeropagus der Vernunft, vor dessen Richterstuhle wir hier unsere Sache auszumachen haben, soll nicht nach der Neigung, sondern nach der Strenge der Wahrheit, die Gründe abwägen und Urtheil fällen.

Basedow versuchte es einst, ein neues Principium der Erkenntniss in die Philosophie einzuführen, das er die Glaubenspflicht nennt. Wenn es einen Satz giebt, spricht er, der mit der Glückseligkeit des Menschen so verknüpft ist, dass sie ohne dessen Wahrheit nicht bestehen kann, so ist der Mensch verpflichtet, denselben als wahr anzunehmen und ihm Beifall zu geben. Hiernächst sucht er zu beweisen, dass ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit keine Glückseligkeit des Menschen statt haben könne; und damit glaubt er diese drei trostreichen Lehren hinlänglich dargethan und wider alle Zweifel in Sicherheit gebracht zu haben.[1]

So sehr sich diese Methode durch ihre Leichtigkeit, und durch den Nutzen, den sie in vielen Fällen wirklich hat, zu empfehlen scheint, so wenig brauchbar ist sie doch, wenn von dem Dasein eines höchsten Wesens die Rede ist. Ueberhaupt erkenne ich keine Pflicht in Absicht auf Meinung, keine Verbindlichkeit, wenn Wahrheit von Unwahrheit unterschieden werden soll. Man scheint die beiden Seelenvermögen, die wir im vorhergehenden so sorgfältig unterschieden haben, mit einander zu verwechseln, nimmt einen Billigungsgrund für einen Grund der Erkenntniss an und hält das für wahr, was man gut und begehrlich gefunden hat. Nun haben wir in unsern Vorerkenntnissen gesehen, dass unser

[1] Diese Ansichten sind entwickelt in Basedow's Schrift: *Theoretisches System der gesunden Vernunft* (1765).

Billigungsvermögen von uns selbst ausgeht, und sein Ziel in den Gegenständen hat, die wir nach unserm Wunsche umzubilden streben; da hingegen das Erkenntnissvermögen von den Gegenständen und ihrer objectiven Wahrheit ausgeht, und zum Ziele hat, unsere Gedanken und Vorstellungen mit denselben übereinstimmend zu machen. Es ist also offenbar ein fehlerhafter Uebergang aus dem einen Seelenvermögen in das andere, wenn wir für Wahrheit erkennen, was unserer Billigung gemäfs ist; wenn wir glauben und annehmen, was wir hoffen und wünschen.

Pflicht und Verbindlichkeit findet nur statt in Absicht auf das Billigungsvermögen. Wir sind verbunden, das zu thun, was unserer Glückseligkeit gemäfs ist; das zu lassen, was derselben zuwider ist. In Absicht auf Erkenntniss hingegen haben wir keine andere Pflicht, als die Pflicht zu untersuchen. Das Untersuchen der Wahrheit ist eine freiwillige Handlung, die durch Erkenntniss des Guten und Bösen regiert wird, und also eine sittliche Nothwendigkeit anerkennt, eine Verpflichtung zulässt. Das Erkennen und Annehmen aber ist von unserm Willen nicht abhängig. Die Nothwendigkeit, anzunehmen, ist keine sittliche, sondern eine physische Nothwendigkeit. Wir geben dem für wahr erkannten nicht Beifall, weil wir wollen oder sollen, sondern weil wir schlechterdings nicht anders können.

Der Erkenntnissgrund des Herrn Basedow kann indessen zugelassen werden, wenn wir von dem Dasein eines höchstgütigen Wesens, und dass seine Vorsehung über das Schicksal der Menschen waltet, vorher aus andern Gründen überführt sind. Wenn es wahr ist, dass ein allgütiges und ein allweises Wesen uns hervorgebracht hat, so kann es, vermöge seiner unveränderlichen Eigenschaften, uns nicht anders, als zur Glückseligkeit bestimmt haben. Kann also diese Glückseligkeit nicht bestehen, wenn der Mensch nicht zur ewigen Dauer berufen ist, so streitet seine Vernichtung mit den anerkannten Eigenschaften Gottes, und man hat gültigen Grund, die Seele des Menschen für unsterblich zu halten. Und so wird es mit jeder Wahrheit beschaffen sein, von welcher wir darthun können, dass ohne dieselbe der Mensch nicht glückselig sein, Gott nicht die Eigenschaften haben könne, von deren Wirklichkeit wir überzeugt sind. Nur in diesem Falle kann der Billigungsgrund auch zum Erkenntnissgrunde werden. Ein höchstgütiges Wesen kann nur dasjenige gebilligt und als Gegenstand seines Willens hervorgebracht

haben, was nach seiner Allwissenheit das Beste und Vollkommenste ist. Wenn aber vom Dasein dieses allgütigen Wesens selbst die Rede ist, so trennt sich die Quelle der Erkenntniss von der Quelle der Billigung. Jedes Principium geht seinen eigenen Weg und führt zu einem andern Ziele. Wenn wir beides, unsere Billigung des Guten und Schönen, und unser Anerkennen der Wahrheit, durch die Worte: Beifall geben, auszudrücken pflegen, so ist es eine Zweideutigkeit der Sprache, vor der sich der Weltweise in Acht zu nehmen hat.

Wollen wir also bei der wichtigen Untersuchung, die wir vorhaben, von der Wahrheit versichert sein, so müssen wir vielmehr den Antheil aus der Acht lassen, den wir an dem Resultate nehmen, und unsern Wünschen keinen Einfluss auf unsere Ueberzeugung einräumen. Um uns der Evidenz der Mathematiker zu nähern, müssen wir auch ihre Gleichmüthigkeit nachzuahmen suchen. Unbekümmert, was das Resultat sei, opfert der Geometer Hekatomben, wenn er nur überzeugende Gewissheit erlangt hat; er wünscht bloſs annehmen zu müssen, nimmt aber nicht an, weil er wünscht. Freilich wird ihm diese ungetheilte Liebe zur Wahrheit so schwer nicht, da sie ihn keine Ueberwindung, keine Selbstverleugnung kostet. Das Resultat ändert nichts in dem Systeme seiner Glückseligkeit, und sein Wunsch ist erfüllt, wenn er nur gefunden! rufen kann. In unserm Falle hingegen hängt von dem Resultate unserer Untersuchung unser ganzes Wohl ab. Wir zittern vor der Wahrheit selbst, wenn sie nicht mit unserm Wohle übereinstimmt. Mit jedem Zweifel droht unsere Ruhe zu verschwinden, unser ganzes System von Glückseligkeit einzustürzen. Wer kann mit ruhigem Auge die Schale wanken sehen, wenn der Ausschlag Leben oder Tod ist? Wer traut seiner Hand Festigkeit genug zu, in dem Fleische seines geliebten Sohnes Einschnitte zu machen, um den Sitz einer Krankheit aufzusuchen? Dank sei es der Vorsehung, dass sie von Zeit zu Zeit einigen Freunden der Wahrheit die Stärke des Geistes giebt, mit Aufopferung und Selbstverleugnung die Sätze zu prüfen, von denen ihre eigene Glückseligkeit abhängt! Sie strengen ihre Kräfte an, um Zweifel zu erregen, die ihnen ihre eigene Ruhe kosten, um wider angenommene Lehrsätze Einwürfe ans Licht zu bringen, wodurch sie sich vielleicht ihr ganzes Leben hienieden verbittern. Ohne dieses Opfer der Wahrheit würde alle Erkenntniss derselben gar bald in Vorurtheil und blinden Glauben ausarten.

Der Geist der Untersuchung muss immer von neuem rege gemacht und unterhalten werden, wenn die Wahrheit, die wir anerkennen, einigen Werth haben soll. Erkenntniss ohne Untersuchung ist zuweilen von weit schlimmern Folgen, als Untersuchung ohne Erkenntniss; oder vielmehr, es hört auf, Erkenntniss der Wahrheit zu sein, sobald der Satz als ausgemacht angenommen und populär wird, ohne dass man es ferner nöthig findet, die Gründe zu prüfen, auf welchen er beruht. Es ist wahr, die Zweifel, die von jenem erregt werden, führen zuweilen zur Verleugnung aller Grundsätze, und haben nicht selten auf die Sittlichkeit und Handlungen der Menschen fürchterlichen Einfluſs. Allein die Vorurtheile, in welche, durch Trägheit im Untersuchen, die Wahrheit selbst verwandelt wird, der blinde Glaube, mit welchem wir gewissen Sätzen anhängen, ohne sie zu prüfen, führt zu Aberglauben und Schwärmerei, die der Glückseligkeit des Menschen nicht weniger gefährlich sind. Atheismus und Aberglaube, Zweifelsucht und Schwärmerei, sind beides Krankheiten der Seele, die ihr den sittlichen Tod androhen. Nicht selten verordnet die Vorsehung eine Krankheit, um eine ihr entgegengesetzte zu heben, um dem Körper seine Gesundheit wieder zu schenken. Wir müssen also jeden Zweifel, der uns gemacht wird, mit Gelassenheit anhören, jeden Einwurf willkommen sein lassen, wenn er auch unser ganzes System zu zerrütten droht. Nach dem natürlichen Zirkellauf der Dinge führt Wahrheit zur Beruhigung, Beruhigung zur Trägheit, und Trägheit zum Aberglauben. Alsdann ist es eine Wohlthat der Vorsehung, wenn der Geist des Zweifels und der spitzfindigsten Untersuchung rege gemacht wird, um durch Verwerfung aller Grundsätze den Rückweg zur Wahrheit wieder hinzuführen.

Sollen überredende Gründe irgend mit Nutzen angebracht werden, so geschieht dieses bloſs in der populären Methode, die Wahrheiten der natürlichen Religion vorzutragen; wo man nicht sowohl darauf ausgeht, Wahrheit zu finden, als der gefundenen Wahrheit Ausbreitung, Leben und Bewegungskraft zu geben. Die Grundsätze, die wir beständig brauchen, sollen uns beständig zur Hand sein, sollen unablässig auf unsere Neigungen, Triebe und Leidenschaften wirken. Sie müssen daher durch die Kraft der Ueberredung gleichsam in den Grund der Seele hineingesenkt, und in eine Art von unmittelbarer Erkenntniss verwandelt werden, die der mathematischen Evidenz zwar an Licht nie bei-

kommt, aber an Kraft und Einwirkung überlegen ist. Ich werde euch von den Grenzen sowohl, als von der Nützlichkeit dieser populären Erkenntnissart in der Folge länger zu unterhalten Gelegenheit nehmen. Jetzt wollen wir versuchen, wie weit wir in der wissenschaftlichen Methode, über das Dasein Gottes nachzudenken, uns der Evidenz der Mathematiker nähern und wissenschaftliche Ueberzeugung erlangen können. Hier sind einige Axiomata, die aus dem, was wir bisher abgehandelt haben, natürlich zu folgen scheinen. Ich empfehle sie eurer genauen Prüfung, damit wir in der Folge uns derselben ohne weitern Anstand bedienen, und, so oft es nützlich ist, darauf beziehen können.

Axiomata.

I.

Was wahr ist, muss durch positive Denkungskraft dafür erkannt werden können.

Dieses ist aus dem obigen klar, und gilt sowohl von Begriffen, als von Urtheilen und Schlüssen; sowohl von Vernunft- als von Erfahrungswahrheiten.

Alle Wahrheit wird erkannt von dem allerhöchsten Verstande, wenn es einen giebt, mit der allerhöchsten Evidenz; von jedem andern verständigen Wesen nach Maßgabe seiner Fähigkeit, und in so fern es nicht durch Irrthum oder Täuschung an der Erkenntniss verhindert wird.

II.

Wessen Dasein durch keine positive Denkungskraft erkannt werden kann, das ist nicht wirklich vorhanden.

Gesetzt *A* sei ein Begriff in der Seele, dem also, in so weit er eine Vorstellung in einem denkenden Wesen ist, ein idealisches Dasein zukommt; d. h. er ist ein Accidens einer denkenden Substanz, eine Abänderung eines Denkvermögens. Wenn kein verständiges Wesen durch seine positive Kraft erkennen kann, dass dieses *A* auch wirkliches objectives Dasein habe, so ist ein vermeintes objectives Wirklichsein eine Unwahrheit; entweder Irrthum oder Täuschung.

III.

Wessen Nichtsein keinem verständigen Wesen begreiflich sein kann, das ist wirklich vorhanden.

Dessen Nichtsein würde Unwahrheit, d. i. Irrthum oder Täuschung sein müssen.

Wenn also von einem denkbaren Begriffe *A* erwiesen werden könnte, dass er ohne reales objectives Dasein nicht gedacht werden könne, so ist zugleich erwiesen, dass er objectiv wirklich sein müsse.

IV.

Wenn ein Satz: *A* ist *B*, wahr sein soll, so muss vermöge der positiven Denkungskraft zwischen dem Subjecte *A* und dem Prädicate *B* eine Verbindung anerkannt werden können.

V.

Diese Verbindung beruht entweder auf dem Materialen der Erkenntniss des Subjects *A*, oder auf dem Formalen derselben.

Der Grund, warum dem Subjecte *A* das Prädicat *B* zugeschrieben wird, liegt entweder in der Beschaffenheit des Subjects, als denkbar oder nicht denkbar, oder in der Beschaffenheit desselben, als gut oder böse, begehrlich oder nicht begehrlich.

VI.

Wenn also von einem Begriffe *A* das wirkliche Dasein ausgesagt wird, so ist *A* entweder desswegen wirklich vorhanden, weil es nicht anders, als mit diesem Prädicate denkbar ist; oder desswegen, weil es nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beifalls werden kann.

Das Bestreben unserer Kraft in Absicht auf Wahrheit oder das Materiale der Erkenntniss, geht darauf aus, in uns selbst Prädicate hervorzubringen, die mit den objectiven Beschaffenheiten der Dinge übereinkommen; in Absicht auf das Gute oder das Formale der Erkenntniss hat unsere Kraft zum Ziele, in dem Objecte derselben unter gleich denkbaren Prädicaten das beste zur Wirklichkeit zu bringen. Dieses ist in dem vorigen hinlänglich auseinandergesetzt worden. Wenn also der Satz: *A* ist *B*, von einem denkenden Wesen als wahr erkannt und behauptet

werden soll, so liegt der Erkenntniss- oder Behauptungsgrund in der Denkbarkeit des Begriffs *A* und ist eine ewige, nothwendige Wahrheit; *A* ist vorhanden, weil *A* ein wahrer Begriff ist; oder dieser Grund liegt in dem Formalen der Erkenntniss, in der Beschaffenheit des *A*, ein Gegenstand der Billigung zu werden, von einer freien Ursache beliebt und hervorgebracht werden zu können.

VII.

Hieraus folgt unmittelbar, dass, wenn der Satz: *A* ist nicht *B*, eben so denkbar ist als der Satz: *A* ist *B*, so kann dieser nicht anders wahr werden, als in so fern er das Beste ist, und von einer wählenden Ursache hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können; oder: Unter zwei gleich denkbaren oder möglichen Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das beste ist.

Wenn der Begriff *A* sowohl mit der objectiven Existenz, als ohne dieselbe denkbar ist, so liegt der Grund seines Daseins nicht in dem Materialen der Erkenntniss, sondern in der formalen Beschaffenheit, als gut und begehrlich. Diese Beschaffenheit, oder die Güte und Vollkommenheit desselben, kommt ihm entweder allezeit unveränderlich, oder nur unter gewissen Umständen und Bedingungen zu. Im ersten Falle ist der Satz eine allgemeine unveränderliche Wahrheit, ein Gesetz der Natur; im letztern hingegen kann er nur unter gewissen Umständen irgendwo und irgendwann, als zum Besten gehörig, selbst das Beste werden und zur Wirklichkeit gelangen. Von dieser Art sind die einzelnen historischen Begebenheiten, die Zeitungen, die nur hier und da, irgendwo und irgendwann zum Vorschein kommen. Wenn z. B. die Körper eben sowohl eine allgemeine Schwere haben, als nicht haben könnten, so kann der Satz: Alle Körper haben eine Schwere, nicht anders wahr werden, als in so weit dieses, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, so und nicht anders, als das Beste erkannt und gebilligt worden ist: Dieses macht die Schwere zum allgemeinen Naturgesetze. Wenn aber zu einer gewissen Zeit das Pulver erfunden wird, so muss in dem Inbegriffe der Zeit und der Dinge, die damals wirklich waren, der Grund enthalten sein, warum diese Erfindung damals, unter diesen Bestimmungen der Zeit und des Raums, das Beste geworden ist.

Beides sind zufällige Wahrheiten; aber jenes eine zufällige, ewige Wahrheit, dieses hingegen eine zufällige, zeitliche Wahrheit, die irgendwo und irgendwann zum Vorscheine gekommen ist. Was aber anders gedacht werden kann, und unter keiner Bedingung als das bessere gebilligt wird, kann auch unter keiner Bedingung wirklich werden und zum Vorscheine kommen. Es hat keinen Grund des Daseins, weder in dem Materialen, noch in dem Formalen der Erkenntniss, und so wird vielmehr sein Gegentheil, als vergleichungsweise das bessere, von dem Subjecte auszusagen sein.

IX.

Evidenz der reinen, der angewandten Gröfsenlehre. — Vergleichung mit der Evidenz der Beweise vom Dasein Gottes. — Verschiedene Methoden derselben.

Die reine Mathematik beweist ihre Lehren ohne Hilfe der Erfahrung und der sinnlichen Erkenntniss, blofs nach den Gesetzen des Denkens, wie man es zu nennen pflegt, *a priori*. Die Kraft ihrer Beweise beruht auf der Entwickelung der Begriffe. Man zergliedert den Begriff *A* und findet den nothwendigen Zusammenhang seiner Merkmale mit dem Begriffe des Prädicats *B*. Dieses giebt den bejahenden Satz; die Ausschliefsung bringt den verneinenden Satz. Beide aber sagen weiter nichts aus, als die Verbindung zwischen den Begriffen oder den idealischen Wesen, nach den Gesetzen der Denkbarkeit.

Auf die wirklich aufser uns befindlichen Dinge lassen sich die Sätze der Mathematiker nur bedingter weise anbringen. Die wirklichen Dinge aufser uns hängen eben so gut, als die idealischen Wesen der Begriffe, von den Gesetzen der Denkbarkeit ab. Dinge, die den Gedanken nach unzertrennlich sind, können auch durch das wirkliche Dasein nicht getrennt werden, und Dinge, die nicht zugleich denkbar sind, können auch nicht zugleich wirklich vorhanden sein. Es lassen sich daher alle Sätze der Mathematiker auf die wirklich existirenden Dinge, unter Voraussetzung ihrer Wirklichkeit, mit Sicherheit anbringen. Wenn das Subject wirklich vorhanden ist, so muss ihm das Prädicat, das ihm

der bejahende Satz zuschreibt, auch objectiv wirklich zukommen; so wie ihm das Prädicat des verneinenden Satzes auch in der Wirklichkeit nicht zugeschrieben werden kann.

Soll aber von diesen bedingten Lehrsätzen praktischer Gebrauch und Anwendung gemacht werden, so muss der Geometer sich durch die sinnliche Erkenntniss von dem wirklichen Dasein seines Subjects überführen, um das Prädicat von demselben mit Gewissheit aussagen zu können. Seine reine Vernunfterkenntniss führt ihn nicht weiter, als auf die bedingten Sätze. Wenn eine Figur ein Dreieck ist, so hat sie die Eigenschaften des Dreiecks; wenn eine Kugel wirklich vorhanden ist, so wirft sie von allen Seiten gleichen Schatten. Dass aber die vorliegende Figur ein wirkliches Dreieck, dass der vorliegende Körper eine Kugel sei, dieses muss auf Zeugniss der Sinne angenommen werden. Die Sicherheit, mit welcher der Geometer in der Ausübung seiner Wissenschaft verfährt, ist nicht mehr reine Vernunftevidenz, sondern mit der Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntniss vermischt, deren Evidenz von einer andern Beschaffenheit ist, als die Evidenz der reinen Vernunft, ob sie ihr gleich an Zuverlässigkeit nichts nachgiebt. Von der Natur und Beschaffenheit der Evidenz dieser verschiedenen Erkenntnisse haben wir in unsern vorigen Unterhaltungsstunden ausführlich gehandelt.

In der Lehre von Gott giebt es einen speculativen Theil, der, wie mich dünkt, mit aller Strenge der wissenschaftlichen Methode behandelt werden kann. Mit der Evidenz der reinen Mathematik können auch hier Begriffe entwickelt, und in ihre einfachsten Merkmale und Verhältnisse aufgelöst werden. Aber auch hier, in Anwendung auf das wirkliche Dasein, nur bedingungsweise. Wenn ein nothwendiges Wesen vorhanden ist, so müssen ihm diese oder jene Eigenschaften nothwendig zukommen; wenn ein zufälliges Ding, nach der vorausgesetzten Erklärung, vorhanden ist, so hat es den Grund seines Daseins nicht in sich u. s. w.

Man sieht, dass alles dieses, so wie die Lehrsätze der reinen Mathematik, nicht weiter führt, als auf Verbindungen und Trennungen der Begriffe, auf Zergliederung und Auflösung der Merkmale, nachdem sie unter oder neben einander geordnet sind. Allein alle diese Speculationen kann selbst der Atheist zugeben, ohne von dem Dasein einer Gottheit überführt werden zu können. Ihr müsst ihn von irgend einer Wirklichkeit zuerst überführen, und so aus dem Reiche der idealischen Wesen

einen Uebergang ins Reich der Wirklichkeiten suchen, um eure speculativen Lehrsätze mit Nutzen anwenden zu können. Wo ist das Band, welches Begriff mit Dasein verbindet, Wirklichkeit an Möglichkeit knüpft? Sollen wir, wie der Geometer, dem Zeugnisse unserer Sinne trauen, oder giebt es hier einen andern Weg, in das Gebiet der wirklichen Dinge überzugehen?

Es giebt drei verschiedene Methoden, diese Fragen zu beantworten. Man baut, erstlich, auf das Zeugniss der äufsern Sinne; nimmt, in Zuversicht auf ihre Aussage, eine äufsere, sinnliche Welt als wirklich an, und sucht zu beweisen, dass eine solche sinnliche Welt, ohne ein nothwendiges, aufserweltliches Wesen nicht denkbar sei, und nunmehr lassen sich alle Sätze, die in dem speculativen Theile der Lehre ausgemacht worden, von diesem nothwendigen Wesen mit Grund behaupten. Es ist eine sinnliche Welt aufser uns wirklich; also ist ein Gott aufser uns und der Welt auch wirklich vorhanden.

Nach der zweiten Methode traut man blofs dem Zeugnisse des innern Sinnes; nimmt auf dessen Aussage unser eigenes Dasein als eine unumstöfsliche Wahrheit an, um von diesem auf das wirkliche Dasein Gottes zu schliefsen: Ich bin, also ist ein Gott.

Die dritte Methode verwirft beides, das Zeugniss sowohl des innern als des äufsern Sinnes, und geht kühnen Schrittes aus dem Reiche des idealischen Wesens ins Reich der Wirklichkeit. Sie wagt es zu beweisen, dass ein nothwendiges Wesen vorhanden sein müsse, weil ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann; sie schliefst reales Dasein aus blofsem Begriffe, und will das Band gefunden haben, das Möglichkeit und Wirklichkeit verbindet. Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch wirklich vorhanden. In der That, ein kühner Schritt; denn in dem ganzen Bezirke unserer wissenschaftlichen Erkenntniss giebt es von dieser Beweisart kein Beispiel, kann vom Begriff auf Wirklichkeit nicht geschlossen werden. Nur, wenn von dem nothwendigen Wesen die Rede ist, soll dieses mit aller Zuverlässigkeit geschehen können. Zufällige, endliche Dinge können ohne wirkliches Dasein gedacht werden, können ohne reale, objective Wirklichkeit, dennoch ein idealisches Dasein haben. Nicht also das nothwendige, unendliche Wesen. Wenn es gedacht werden kann, so muss es auch wirkliches, objectives Dasein haben. Die beiden ersten Methoden, nach welchen eine Existenz voraus-

gesetzt wird, nennt man die Beweisart *a posteriori*; die letztere aber, welche von der Idee eines nothwendigen Wesens auf dessen Dasein schliefst, wird die Beweisart *a priori* genannt, deren Zuverlässigkeit von verschiedenen Weltweisen noch in Zweifel gezogen wird.

Die Beweisarten *a posteriori* haben Verwandtschaft mit dem Verfahren des praktischen Geometers. So wie dieser auf Zeugniss des äufsern Sinnes die Wirklichkeit seines Subjects annimmt, und daraus auf die Wirklichkeit der Prädicate schliefst, ohne welche jenes nicht denkbar ist: eben so wird in den beiden Beweisarten *a posteriori*, auf Zeugniss des äufsern oder innern Sinnes, das Dasein einer veränderlichen Welt, oder das Dasein eines veränderlichen denkenden Wesens angenommen, und daraus auf das wirkliche Dasein eines unveränderlichen, nothwendigen Wesens geschlossen, ohne welches das veränderliche nicht denkbar ist. Wenn dieses aufser Zweifel gesetzt wird, sollte man glauben, würde der Beweis des Weltweisen eben die Zuverlässigkeit und Augenscheinlichkeit haben, die man dem Verfahren des praktischen Geometers zuschreibt. Dass aufser uns eine wirklich sinnliche Welt vorhanden sei, dass in dieser Welt nicht alles eben dasselbe bleibe, sondern der Veränderung unterworfen sei, dass wir selbst denkende Wesen sind, die sich unaufhörlich verändern und nicht immer dieselben bleiben: wer sollte wohl im Ernste je hieran gezweifelt haben, mehr gezweifelt haben, als an dem Dasein eines Triangels oder einer Kugel, das der praktische Geometer voraussetzt? Wenn also ausgemacht werden kann, dass ohne Dasein eines unveränderlichen Wesens kein veränderliches sich denken lasse, so wäre das Dasein eines unveränderlichen Wesens als unumstöfslich dargethan, und der ganze speculative Theil der Lehre könnte auf dasselbe mit Zuverlässigkeit angewandt werden.

Indessen wisst ihr, dass die Voraussetzungen selbst, so unleugbar sie auch scheinen, nicht von allen Weltweisen zugegeben werden. Die Metaphysiker scheuen sich nicht, Dinge zu leugnen, an welchen der gesunde Menschenverstand sich nie zu zweifeln einkommen lässt. Der Idealist leugnet das wirkliche Dasein einer materiellen Welt. Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen aufser sich, und der Spinozist sagt, er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein blofser Gedanke in Gott. Der Skeptiker endlich findet alles dieses noch ungewiss und dem Zweifel unterworfen. Ich kann

einen Uebergang ins Reich der Wirklichkeiten suchen, um eure speculativen Lehrsätze mit Nutzen anwenden zu können. Wo ist das Band, welches Begriff mit Dasein verbindet, Wirklichkeit an Möglichkeit knüpft? Sollen wir, wie der Geometer, dem Zeugnisse unserer Sinne trauen, oder giebt es hier einen andern Weg, in das Gebiet der wirklichen Dinge überzugehen?

Es giebt drei verschiedene Methoden, diese Fragen zu beantworten. Man baut, erstlich, auf das Zeugniss der äufsern Sinne; nimmt, in Zuversicht auf ihre Aussage, eine äufsere, sinnliche Welt als wirklich an, und sucht zu beweisen, dass eine solche sinnliche Welt, ohne ein nothwendiges, aufserweltliches Wesen nicht denkbar sei, und nunmehr lassen sich alle Sätze, die in dem speculativen Theile der Lehre ausgemacht worden, von diesem nothwendigen Wesen mit Grund behaupten. Es ist eine sinnliche Welt aufser uns wirklich; also ist ein Gott aufser uns und der Welt auch wirklich vorhanden.

Nach der zweiten Methode traut man blofs dem Zeugnisse des innern Sinnes; nimmt auf dessen Aussage unser eigenes Dasein als eine unumstöfsliche Wahrheit an, um von diesem auf das wirkliche Dasein Gottes zu schliefsen: Ich bin, also ist ein Gott.

Die dritte Methode verwirft beides, das Zeugniss sowohl des innern als des äufsern Sinnes, und geht kühnen Schrittes aus dem Reiche des idealischen Wesens ins Reich der Wirklichkeit. Sie wagt es zu beweisen, dass ein nothwendiges Wesen vorhanden sein müsse, weil ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann; sie schliefst reales Dasein aus blofsem Begriffe, und will das Band gefunden haben, das Möglichkeit und Wirklichkeit verbindet. Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch wirklich vorhanden. In der That, ein kühner Schritt; denn in dem ganzen Bezirke unserer wissenschaftlichen Erkenntniss giebt es von dieser Beweisart kein Beispiel, kann vom Begriff auf Wirklichkeit nicht geschlossen werden. Nur, wenn von dem nothwendigen Wesen die Rede ist, soll dieses mit aller Zuverlässigkeit geschehen können. Zufällige, endliche Dinge können ohne wirkliches Dasein gedacht werden, können ohne reale, objective Wirklichkeit, dennoch ein idealisches Dasein haben. Nicht also das nothwendige, unendliche Wesen. Wenn es gedacht werden kann, so muss es auch wirkliches, objectives Dasein haben. Die beiden ersten Methoden, nach welchen eine Existenz voraus-

gesetzt wird, nennt man die Beweisart *a posteriori*; die letztere aber, welche von der Idee eines nothwendigen Wesens auf dessen Dasein schliefst, wird die Beweisart *a priori* genannt, deren Zuverlässigkeit von verschiedenen Weltweisen noch in Zweifel gezogen wird.

Die Beweisarten *a posteriori* haben Verwandtschaft mit dem Verfahren des praktischen Geometers. So wie dieser auf Zeugniss des äufsern Sinnes die Wirklichkeit seines Subjects annimmt, und daraus auf die Wirklichkeit der Prädicate schliefst, ohne welche jenes nicht denkbar ist: eben so wird in den beiden Beweisarten *a posteriori*, auf Zeugniss des äufsern oder innern Sinnes, das Dasein einer veränderlichen Welt, oder das Dasein eines veränderlichen denkenden Wesens angenommen, und daraus auf das wirkliche Dasein eines unveränderlichen, nothwendigen Wesens geschlossen, ohne welches das veränderliche nicht denkbar ist. Wenn dieses aufser Zweifel gesetzt wird, sollte man glauben, würde der Beweis des Weltweisen eben die Zuverlässigkeit und Augenscheinlichkeit haben, die man dem Verfahren des praktischen Geometers zuschreibt. Dass aufser uns eine wirklich sinnliche Welt vorhanden sei, dass in dieser Welt nicht alles eben dasselbe bleibe, sondern der Veränderung unterworfen sei, dass wir selbst denkende Wesen sind, die sich unaufhörlich verändern und nicht immer dieselben bleiben: wer sollte wohl im Ernste je hieran gezweifelt haben, mehr gezweifelt haben, als an dem Dasein eines Triangels oder einer Kugel, das der praktische Geometer voraussetzt? Wenn also ausgemacht werden kann, dass ohne Dasein eines unveränderlichen Wesens kein veränderliches sich denken lasse, so wäre das Dasein eines unveränderlichen Wesens als unumstöfslich dargethan, und der ganze speculative Theil der Lehre könnte auf dasselbe mit Zuverlässigkeit angewandt werden.

Indessen wisst ihr, dass die Voraussetzungen selbst, so unleugbar sie auch scheinen, nicht von allen Weltweisen zugegeben werden. Die Metaphysiker scheuen sich nicht, Dinge zu leugnen, an welchen der gesunde Menschenverstand sich nie zu zweifeln einkommen lässt. Der Idealist leugnet das wirkliche Dasein einer materiellen Welt. Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen aufser sich, und der Spinozist sagt, er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein blofser Gedanke in Gott. Der Skeptiker endlich findet alles dieses noch ungewiss und dem Zweifel unterworfen. Ich kann

nicht glauben, dass eine von diesen Ungereimtheiten jemals im Ernste behauptet worden ist. Man hat, wie es scheint, blofs die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte; ob sie alles dieses nach den Gesetzen des Denkbaren unumstöfslich darthun könne, was jener, gleichsam als eine unmittelbare Erkenntniss, für ausgemacht hält. Man hat blofs das Wissenschaftliche in der Erkenntniss in Zweifel ziehen wollen, um den Dogmatiker zu beschämen, der seinen Lehren die höchste Augenscheinlichkeit der reinen Vernunfterkenntniss zutraut. So oft die Vernunft so weit hinter dem gesunden Menschenverstande zurückbleibt, oder gar von demselben abschweift, und in Gefahr ist auf Irrwege zu gerathen, wird der Weltweise selbst seiner Vernunft nicht trauen, und dem gemeinen Menschenverstande widersprechen, sondern ihr vielmehr ein Stillschweigen auferlegen, wenn ihm die Bemühung nicht gelingt, sie in die betretene Bahn zurückzuführen, und den gesunden Menschenverstand zu erreichen. Lasset uns also versuchen, in wie weit wir der Vernunft nachhelfen und aus zuverlässigen Gründen dasjenige ersetzen können, was hier noch zu fehlen scheint.

X.

Allegorischer Traum. — Vernunft und Gemeinsinn. — Beweisgründe vom Dasein Gottes nach dem Systeme des Idealisten aus unserm eigenen Dasein; auch allenfalls aus dem idealischen Dasein einer objectiven Wahrheit.

Die Gedanken von Vernunft und Menschenverstand, mit welchen ich meine gestrige Vorlesung beschlossen, verwickelten sich mit der Erzählung von einer Reise im Schweizergebirge, mit welcher wir Abends von unsern Gästen unterhalten wurden, und bildeten sich in meiner Einbildung zu einem Traume aus, der beinahe allegorische Bedeutung hat. Wir reisten zusammen zwischen den Alpen, hatten zwei Personen zu Anführern, die eine männlichen, die andere weiblichen Geschlechts. Er, ein junger derber Schweizer, stark von Gliedmafsen, aber nicht von dem feinsten Verstande; sie, lang und hager, ernsthaft, mit in sich ge-

senkten Blicken, von schwärmerischer Physiognomie und phantastisch gekleidet, hatte hinten etwas am Kopfe, das Flügeln ähnlich sah. Wir folgten ihnen eine Zeit lang, bis wir an einen Scheideweg kamen. Hier schienen sie sich zu entzweien; er eilte mit raschen Schritten zur rechten, sie flatterte mit ihrem flügelähnlichen Wesen zur linken, und wir standen bestürzt am Wege, ungewiss, wem wir folgen sollten, bis einer von uns sich umsah und eine etwas ältliche Matrone erblickte, die mit gemessenen Schritten auf uns zukam. Als sie uns so nahe war, dass wir ihre Stimme vernehmen konnten, sprach sie: „Seid getrosten Muthes, Wanderer! ihr werdet nicht lange ohne Führer bleiben. Die Personen, die euch zu Führern gegeben worden, nennen sich Gemeinsinn (*sensus communis*), und Beschauung (*contemplatio*); sie entzweien sich zuweilen auf eine kurze Zeit, nicht selten aus geringfügigen Ursachen. Wenn dann die Reisenden standhaft genug sind, am Scheidewege zu warten, und keinem von beiden zu folgen, so kommen sie zurück, um ihren Zwist von mir entscheiden zu lassen. In den meisten Fällen pflegt das Recht auf seiner Seite zu sein, und die Frauensperson, wider die Erwartung, sich belehren zu lassen. Hingegen wenn auch das Recht zuweilen auf ihrer Seite ist: so ist er, der starrköpfige, nicht zum Nachgeben zu bringen. Bei den überzeugendsten Gründen, die ich ihm vorlege, lacht er mir auf seine bäurische Art in die Zähne, sagt einen plattwitzigen Einfall, und geht wieder eigensinnig seines Weges. Indessen wissen die Reisenden, die mir trauen, doch, woran sie sich zu halten haben.“ „Wie nennt Ihr euch denn selbst“, fragte einer von uns, „die Ihr ihren Zwist entscheidet?“ „Auf Erden“, sprach sie, „nennt man mich Vernunft; die himmlischen“ — Hier wurde sie plötzlich von einem entsetzlichen Geräusche unterbrochen. Ein schwärmerischer Haufen hatte sich aus der Gegend um die Dame Beschauung versammelt, und fasste den Vorsatz, den Gemeinsinn sowohl, als die Vernunft zu vertreiben. Sie drangen mit Geschrei und Ungestüm auf uns ein, wir erschraken — und ich erwachte.

In Wahrheit pflegt mir diese Regel auch im Wachen zur Richtschnur zu dienen. So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerstrafse des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still, und suche mich zu orientiren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beiden Wegweiser zu vergleichen.

Die Erfahrung hat mich gelehrt, dass in den meisten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinsinns zu sein pflegt, und die Vernunft muss sehr entscheidend für die Speculation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll. Ja sie muss mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinsinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, dass seine Beharrlichkeit bloſs ungelehriger Eigensinn sei.

Wenden wir diese Regel auf die Zweifel an, welche von Idealisten, Egoisten und Skeptikern wider die Wirklichkeit einer materiellen Welt vorgebracht werden; so finden wir, dass ihre Gründe sicherlich nicht hinreichen, uns den völligen Beifall abzunöthigen. Wir haben vielmehr die groſse Vermuthung für uns, dass, bei fortgesetztem Nachdenken, wir die Wahrheit auf Seiten des Gemeinsinns finden werden. So lange indessen dieses noch nicht geschehen, vermindern ihre Zweifel dennoch die Evidenz der Beweise, die wir auf die Aussage des Gemeinsinns gründen. Da also die Beweise der ersten Gattung für das Dasein Gottes das wirkliche Vorhandensein einer materiellen Welt zu Grunde legen, so scheint die Ueberzeugungskraft derselben durch die angeführten Zweifel einigen Abgang zu leiden, und sogar der Evidenz nicht gleich zu kommen, die der praktische Geometer in seinem Verfahren für sich hat. Dieses erhellt aus folgender Betrachtung.

Gesetzt, das Subject, das der Geometer vor sich hat, und auf welches er seine Lehrsätze anwenden will, habe keine objective Wirklichkeit, sei vielmehr, nach Voraussetzung der Idealisten, eine bloſs subjective Erscheinung: so hindert dieses gleichwohl den praktischen Geometer nicht, mit aller erforderlichen Zuverlässigkeit zu verfahren. Er ist versichert, dass die sinnlichen Eigenschaften und Erscheinungen unter sich in eben dem Verhältnisse, und in eben der Verbindung stehen, wie die Begriffe, die er in seiner reinen Theorie entwickelt hat. Er will durch sein Resultat bloſs Erscheinungen ausmachen, und mit Bestimmtheit angeben. Er darf also nur die mit ihnen verknüpfte sinnliche Erscheinung voraussetzen, um von seinen Resultaten versichert zu sein. Ob diese auch aufser ihm ein wirkliches materielles Object haben, ob diesem äuſserlichen Objecte auch wirklich das zukomme, was ihm die sinnlichen Erscheinungen zuschreiben, hieran ist dem ausübenden Geometer so wenig, als dem bloſs theoretischen gelegen. In der natürlichen Theologie

ist es ein anderes. Hier soll das objective Dasein eines Wesens geschlossen werden. Wenn dieses nicht anders, als aus der Voraussetzung einer objectiven materiellen Welt geschehen kann, so sind allerdings vorerst alle Zweifel und Bedenklichkeiten zu heben, die jene Weltweisen sich machen, eine solche Voraussetzung zuzugeben. Die Uebereinstimmung des innern und äufsern Sinnes, die Uebereinstimmung aller Sinne, ja die Uebereinstimmung aller Menschen, und anderer uns bekannten lebendigen Wesen, wodurch der gesunde Menschenverstand das Wirklichsein eines solchen Objects annimmt, und anzunehmen so sehr berechtigt ist, hebt gleichwohl diese Zweifel nicht nach geometrischer Schärfe, benimmt ihnen nicht völlig ihre Möglichkeit. Sie haben freilich den höchsten Grad der Vermuthung wider sich. Augenscheinlich aber ist die Unmöglichkeit nicht, dass diese übereinstimmende Aussage von einer wirklichen materiellen Welt auf einer Einschränkung der Sinneskraft beruhe, die allen menschlichen Sinnen, vielleicht allen thierischen Sinnen gemein, und also bloſse Täuschung sei. Wäre sie aber dieses, so würde auch das Resultat die bloſse Folge einer Sinnestäuschung, und also Unwahrheit sein.

Ihr seht hieraus, warum die gründlichsten Philosophen allezeit die Beweisart der zweiten Gattung vorgezogen haben. Ohne sich mit den Idealisten in die dornichte Untersuchung einzulassen, ob die sinnlichen Eigenschaften in uns auch auſser uns ein materielles Object haben — eine Untersuchung, die den Streit nur in die Länge zieht — setzt die zweite Methode bloſs unser eigenes Dasein zum voraus; mein eigenes Dasein, wenn mit dem Egoisten die Rede ist, der in Absicht auf die Wirklichkeit keinen Plural zugeben will. Unsere unmittelbaren Empfindungen sind, wie wir in der Vorerkenntniss gesehen, von der höchsten Evidenz. Das Subjective, als subjectives betrachtet, leidet keinen Zweifel. Der Schluss: Ich denke, also bin ich, muss selbst von dem Egoisten zugegeben werden, wie eben daselbst mit mehrern gezeigt worden ist. Ich kann also meine Wirklichkeit zu Grunde legen, ohne den mindesten Widerspruch zu befürchten, und wenn von dem Dasein eines veränderlichen Wesens auf das objective Dasein eines unveränderlichen nothwendigen Wesens geschlossen werden kann: so hat mein Beweis für das Dasein Gottes die erforderliche Augenscheinlichkeit.

Denn, dass ich selbst ein veränderliches Wesen sei, wird wohl von

dem hartnäckigsten Zweifler nicht bestritten werden können. Wenn ich mir selbst bewusst bin, dass Veränderungen in mir vorgehen, so leidet dieses weiter keinen Zweifel. In Absicht auf mich selbst fällt das Subjective und Objective zusammen, liegt Schein und Wahrheit nicht aus einander. Was ich unmittelbar empfinde, kann nicht bloſse Täuschung sein, sondern muss wirklich in mir vorgehen, und kann in Rücksicht auf mich selbst mir auch als Object nicht abgesprochen werden. Mein Dasein also sowohl, als meine Veränderlichkeit, sind über alle Zweifel hinweg.

Auch hierin behauptet die zweite Methode einen Vorzug vor der ersten. Wenn nach der ersten Methode die Wirklichkeit einer materiellen Welt vorausgesetzt, und aus der täglichen Erfahrung ihre Veränderlichkeit wahrgenommen wird, so findet der Spinozist, ob er gleich das Dasein der materiellen Welt zugiebt, dennoch in der angenommenen Veränderlichkeit derselben etwas willkürliches, das er nicht einräumen zu dürfen glaubt. Die materielle Welt ist ihm, der Substanz nach, ewig und unveränderlich. Bloſs die Form, oder der Abdruck derselben in uns, ist ihm Veränderungen unterworfen, und also zufällig. Nun ist zwar nicht zu leugnen, dass diesem Zweifel auch nach der ersten Methode leicht zu begegnen ist. Wir selbst bleiben doch allemal Theile oder Merkmale des Ganzen, gehören mit zum Weltall, dessen Dasein nothwendig sein soll. Eine Substanz aber, die in irgend einem ihrer Theile, oder Merkmale veränderlich, und also zufällig ist, wird es auch im Ganzen sein müssen.

Indessen ist dieser Schluss weit augenscheinlicher nach der zweiten Methode, in welcher bloſs mein eigenes Dasein zu Grunde gelegt wird. Dass ich selbst nicht immer derselbe bleibe, sagt mir mein unmittelbares inneres Gefühl. Die Aussage des innern Gefühls ist, subjectiv betrachtet, von der höchsten Evidenz, und wenn von mir selbst, als Object, die Rede ist, auch eine objective Wahrheit. Wer sich veränderlich denkt, der ist es.

Wenn ich veränderlich bin, so sind verschiedene sich entgegengesetzte Prädicate mit mir, als Subject, zugleich denkbar. Bin ich mir innerlich bewusst, dass ich vorhin gestanden habe, und jetzt sitze, so müssen beide entgegenstehende Sätze: Ich sitze, und ich sitze nicht, ich stehe, und ich stehe nicht, gedacht werden können; denn die Folge der Zeit verändert das Materiale in der Erkenntniss nicht. Was zu einer Zeit denkbar ist, muss zu allen Zeiten auch denkbar bleiben. Wohl aber

kann die Folge der Zeit das Formale in der Erkenntniss abändern. Was vorhin nicht gut, oder nicht das Beste war, kann jetzt nach einer verlängerten Reihe der Begebenheiten das Beste werden; so wie umgekehrt: was damals als das Beste von mir gebilligt ward, kann jetzt nach veränderten Umständen aufgehört haben, das Beste zu sein, und von mir gemissbilligt werden.

Es erhellt hieraus, wie in der Succession der Zeit verschiedene entgegenstehende Sätze zur Wirklichkeit kommen, und also zur Wahrheit werden können. Wenn gestern der Satz: *A* ist *B*, in der damaligen Reihe der Dinge, das Beste gewesen und zur Wahrheit geworden, so kann heute, nach einer verlängerten Reihe und veränderten Umständen, der entgegenstehende Satz: *A* ist nicht *B*, der Ordnung und Vollkommenheit gemäfser, und daher besser sein. Ihr seht hier eine einfache Methode, von meinem eigenen Dasein auf das Dasein eines unveränderlichen Wesens zu schliefsen, das dieses Beste zur Absicht hat, und freiwillig hervorbringt. Wenn die Zeit in der materiellen Vorstellung nichts verändert, und blofs das Formale derselben abändern kann, so liegt der Grund der Veränderung, die ich in mir wahrnehme, nicht in ihrer Denkbarkeit, sondern in ihrer relativen Güte und Vollkommenheit. In so weit sie ein Gegenstand der Erkenntniss sind, bleiben sie allezeit unveränderlich. Nur als Gegenstand der Billigung können sie zu verschiedenen Zeiten sich verschiedentlich verhalten. Wenn aber Güte und Vollkommenheit der Grund sein sollen, warum etwas wirklich wird, so setzt dieses ein Wesen voraus, das an Güte und Vollkommenheit Gefallen findet, bei welchem sie zu Beweggründen der Thätigkeit werden können. Jedoch von dieser Methode werde ich weiter unten ausführlicher handeln.

Für jetzt habe ich euch noch eine Betrachtung mitzutheilen, auf die mein Idealist, mit dem ich mich von dergleichen Materien zu unterhalten pflege, mich geführt hat. „Sie lassen uns nicht Gerechtigkeit wiederfahren", sprach er, „wenn Sie behaupten, dass die Idealisten auf die Beweisart der ersten Gattung Verzicht thun müssen. Nicht so völlig, sollte ich glauben, besonders wenn der Streitpunkt erst so ins reine gebracht wird, als von uns letzthin geschehen. Auch dem Idealisten ist die wirkliche Welt eine wirkliche Welt. Wir heben den wohlgegründeten Unterschied zwischen Träumen und Wachen, Einbildung, oder Erdichtung und Wahrheit nicht auf. Der kurzsichtigste unter uns muss wahrnehmen,

dass in Träumen, Einbildungen und Erdichtungen die Begebenheiten in einer andern Ordnung nach und neben einander gestellt sind, als diejenigen, die wir im Wachen für Wahrheit und Wirklichkeit erkennen. Jene folgen völlig, oder wenigstens vornehmlich der Vorschrift des Witzes, der Einbildungskraft, der Erdichtung u. s. w., mit einem Worte, den Gesetzen der Seelenvermögen, die uns subjectiv eigen sind. Im wachenden Zustande hingegen herrscht, wie Sie selbst gar richtig bemerkt haben, die ursachliche Verknüpfung der Dinge, die Verbindung zwischen hervorbringender Ursache und Wirkung, nach sogenannten Naturgesetzen. Diese Vorstellung einer wirklichen Welt ist allen vorstellenden Wesen gemein, wiederholt sich in jedem derselben mit der Abänderung, die seiner Fassungskraft und seinem Stande gemäfs ist. In jeder Weltvorstellung, die einem wachenden Wesen beiwohnt, befindet sich Wahrheit und Perspective. Die Wahrheit wiederholt sich in allen und bleibt eben dieselbe. Das Perspectivische in dem Gemälde hingegen ist mannigfaltig und dem Gesichtspunkte angemessen. Der Idealist leugnet blofs das wirkliche Dasein eines Objects, das diesen wahren Abbildungen zum Urbilde dienen soll, und zwar desswegen, weil ihm dieses Urbild nichts mehr zu denken giebt, weil er sich weiter keine Vorstellungen davon zu machen weifs, als die Abbildung davon, die in seiner Seele anzutreffen ist. Indessen muss aus dieser Weltvorstellung des Idealisten alles dasjenige folgen und geschlossen werden können, was nach der Meinung des Materialisten und Dualisten aus dem wirklichen Dasein des Objects folgt und geschlossen werden kann. Das Object giebt diesen keine Prädicate mehr, als jenem die Weltvorstellung. Es begründet also keine Schlussfolge, die jener nicht mit eben dem Rechte anerkennen und für wahr halten kann. Stellen Sie sich ein Zimmer vor, dessen Wände alle mit Spiegeln bekleidet sind, und eine Abbildung eines Gegenstandes, die in jedem Spiegel nach seiner Lage wiederholt wird. Lassen Sie diese Spiegel unter sich in Streit gerathen, ob der Gegenstand, den sie vorstellen, mitten im Zimmer sich wirklich befinde, oder ob der Künstler, der sie hervorgebracht, in einen jeden derselben nach seinem Standorte auch die Abbildung hineingelegt habe. Wie werden sie diesen Streit unter sich entscheiden? Als Spiegel betrachtet können sie nichts als Abbildungen des Gegenstandes haben und je erlangen. Werden sie nicht aus ihrer Abbildung, wenn sie vernünftig denken kön-

nen, eben die Schlussfolge zu ziehen im Stande sein, als aus dem vorausgesetzten wirklichen Dasein des Gegenstandes? Muss es ihnen nicht vielmehr vollkommen eben dasselbe sein, der Gegenstand, von dem sie weiter nichts wissen und erfahren können, mag im Zimmer vorhanden sein, oder nicht vorhanden sein?" Gut, sprach ich, lassen Sie mich das Gleichniss nun fortsetzen. Wenn diese Spiegel anerkennen, dass sich in ihrer Abbildung Wahrheit und Perspective finde, und dass die Wahrheit sich wiederhole, und in allen eben dasselbe bleibe, das Perspective hingegen jedem derselben eigenthümlich sei, wird ihr fernerer Streit nicht eine bloſse Wortzänkerei sein müssen? Wenn sie die Uebereinstimmung in den Abbildungen zugeben, was berechtigt sie, das Urbild, als den Grund der Uebereinstimmung, zu leugnen? oder vielmehr, was können sie auſser dieser Uebereinstimmung der Wahrheit noch mehr fordern, wenn sie das Dasein des Urbildes anerkennen sollen?

Hätte nur mein Freund die Axiomata anerkannt, die ich euch vor einigen Tagen zu überlegen gegeben, so würde ich noch weiter in ihn gedrungen sein. Ich würde gesagt haben: Wenn zugegeben wird, dass in dem Gemälde Wahrheit anzutreffen, die sich, das Perspectivische abgerechnet, in jedem Subjecte wiederholt, so ist es eine Folge ihrer Vorstellungskraft, und muss sich in dem allerhöchsten Wesen, wenn es ein solches giebt, in dem reinsten Lichte und ohne Zumischung des Perspectiven darstellen. Ist aber dieses, so ist auch der Satz: Es existirt ein solches Urbild objectiv wirklich, die reinste und unleugbarste Wahrheit.

XI.

Epikureismus. — Ungefähr. — Zufall. — Reihe von Ursachen und Wirkungen, ohne Ende, ohne Anfang. — Fortgang ins unendliche, vorwärts und rückwärts. — Zeitloses, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Fortgang.

Ein veränderliches, zufälliges Ding ist auf verschiedene Weise denkbar. Es kann mit der Veränderung und ohne dieselbe gedacht werden. Beide Sätze enthalten gleiche Wahrheit. Von demselben Subjecte können,

den Gedanken nach, entgegenstehende Prädicate ausgesagt werden. *A* ist *B*, und *A* ist nicht *B*; beides kann wahr sein, oder wahr werden, wiewohl nicht zu einer Zeit an eben dem Subjecte.

Wenn aber jeder von diesen Sätzen gleichviel idealische Wahrheit enthält, wie können sie je zur Wirklichkeit gelangen? Was ertheilt bald diesem, bald dem Gegensatze den Vorzug, und macht ihn zur wirklichen Wahrheit? Wie kann das auf mancherlei Art mögliche, auf eine bestimmte Art wirklich werden?

Von ungefähr, sagt die Schule Epikur's, durch bloſsen Zufall. Wenn sie schon nicht alle einzelnen Fragen so abfertigt, so kommen wir doch gar bald dahin, wo sie uns keine andere Befriedigung giebt. Wir müssen also untersuchen, ob diese Worte überall eine Antwort auf obige Fragen enthalten.

Da ich, wie Sie wissen, meinen ersten Unterricht in hebräischer Sprache genoss, so war ich gewohnt, jedes merkwürdige Wort, das ich in einer andern Sprache las oder hörte, mir in Gedanken ins Hebräische zu übersetzen. Ich fand kein ächtes altes Wort für Ungefähr oder Zufall. Was die Schriftsteller späterer Zeiten dafür zu setzen pflegen, bedeutet ursprünglich vielmehr eine Schickung, Fügung, Begegniss; was eine höhere Macht ohne unser Zuthun uns zuschickt, begegnen lässt, also fast das Gegentheil von Zufall und Ungefähr. Nur in dem Mangel des Vorsatzes und der ursachlichen Einwirkung von Seiten des Menschen kommen Fügung und Zufall überein, und dieses scheint die Uebersetzer aus dem Arabischen, die griechische Begriffe in hebräische Worte einzukleiden hatten, bewogen zu haben, ein Wort zu wählen, das der Bedeutung nach mit jenem einige Aehnlichkeit hat. Im Grunde sollen diese Worte, Zufall und Ungefähr, nicht nur allen menschlichen Einfluss, sondern schlechterdings allen Vorsatz, und alle ursachliche Einwirkung verneinen. Und so scheinen sich auch im Deutschen die gleichbedeutenden Wörter unterscheiden zu lassen. Ungefähr geht mehr auf den Mangel des Vorsatzes; so wie Zufall mehr auf die Abwesenheit der wirkenden Ursache zu gehen scheint. Ein Ziel, das unvorsätzlich erreicht wird, ist ein bloſses Ungefähr, und von Begebenheiten, die auf oder neben einander folgen, ohne dass eine die andere unmittelbar hervorgebracht, sagt man, ihr Zusammentreffen sei ein bloſser Zufall. Wenn ein Kind im Schachspiel einen Stein versetzt, und eben dadurch

einen glücklichen Zug thut, so war dieses ein bloſses Ungefähr. Dass aber aus diesem Kinde nachher ein guter Schachspieler geworden, kann ein Zufall gewesen sein, ohne dass jener Umstand etwas dazu beigetragen hat. Wenn ich ausgehe, ohne den Vorsatz, meinen Freund aufzusuchen, und ihm auf dem Wege begegne, so ist dieses von ungefähr. Trifft es aber gerade zu einer Zeit, da er meines Trostes, oder meines Beistandes bedarf, so ist dieses zugleich ein glücklicher Zufall.

Durch den Gebrauch dieser Wörter wollen wir im Grunde nichts weniger, als die Nothwendigkeit der Ursachen leugnen. Durch das Ungefähr wollen wir bloſs den Einfluss der Endursachen auf das handelnde Wesen, und durch Zufall einzig und allein die unmittelbare Einwirkung der Begebenheiten auf einander aufheben, ohne in Abrede zu sein, dass diese Begebenheiten, jede von ihrer Reihe von Ursachen abhängen. Ja, das Zusammentreffen der Begebenheiten selbst wird nur bei Geschichtswahrheiten, Zeitungen, wie wir sie genannt haben, dem Zufalle zugeschrieben. Dinge, die sich nur ein einziges mal in der Geschichte zugetragen, und vielleicht nie, wenigstens unter denselben Umständen nie, wiederkommen dürften, können sich zusammenfügen, ohne von einander unmittelbar hervorgebracht, oder auch nur veranlasst zu sein. Sobald sie aber öfter vorkommen, und allezeit in derselben Verbindung und Zusammenfügung, so vermuthet der gesunde Menschenverstand schon ursachlichen Einfluss, und erwartet vom ähnlichen ähnliches. In meiner zweiten Vorlesung habe ich die Vernunftgründe auseinandergesetzt, die uns zu dieser Vermuthung berechtigen, und gezeigt, dass selbst der thierische Sinn zu einer Erwartung gestimmt ist, die mit der menschlichen Vermuthung einerlei Grund hat. Auch haben die Alten, so viel ich weiſs, sich selten verleiten lassen, dem Menschenverstande so sehr zu widersprechen und alle Causalität zu leugnen, oder in Zweifel zu ziehen. Epikur nahm vielmehr selbst die Nothwendigkeit der materiellen Ursache an, und hielt daher die Atome für ewig.[1] Auch wirkende, oder erzeugende Ursachen gab er zu, und schrieb daher den Atomen eine Bewegung zu, wodurch alle Dinge der Natur erzeugt werden. Bloſs die Absichten in dem groſsen Weltall, oder den Einfluss der Endursachen glaubt er leugnen zu können. Alles das Schöne, Groſse und

[1] *Οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν* (bei Diog. L. X. 39).

Erhabene, das die Natur hervorbringt, schrieb er dem Zufalle zu.[1] Der Zufall rüttelte den grofsen Becher mit Atomen durch einander, und warf ihn blindlings hin, und so sind denn die Dinge entstanden, die wir so sehr anstaunen. Wenn sie zu Endzwecken übereinstimmen, so ist dieses von ungefähr.[2] Die Ente, sagten die Epikuräer, hat nicht Schwimmfüfse bekommen, um schwimmen zu können; sondern sie schwimmt, weil ihr der Zufall solche Füfse gegeben hat. Und so wird denn auch wohl der Magen nicht so eingerichtet sein, damit er die Speisen verdaue, sondern verdauen, weil er von ungefähr ein Magen geworden ist; und wie übrigens, nach dieser schönen Theorie, die Lehre vom Nutzen der Theile im thierischen Leibe lauten mag, die nach dem gewöhnlichen Vortrage unserm pöbelhaften Menschensinne so wohl behagt. La Mettrie sagt: die Natur mache ihre Sachen niemals so gut, als wenn sie am wenigsten daran denke; wie jener Maler, der aus Verdruss, dass ihm der Schaum am Gebisse eines Streitrosses nicht gelingen wollte, den Pinsel wider die Leinwand warf, und eben dadurch den Gegenstand glücklich hervorbrachte, den er nachahmen wollte. So ungereimt euch dieses Geschwätz auch klingen mag, meine Lieben! so müsst ihr wissen, dass La Mettrie sich auf diesen Einfall so viel zu gute that, dass er ihn in allen seinen Schriften wiederholt, und dass die Schriften dieses Mannes zu ihrer Zeit Aufsehen gemacht und Beifall gefunden haben.[3] Indessen lasse ich mich für jetzt auf die Lehre von den Absichten noch nicht

[1] Vgl. Lucretius (*De rerum nat.* I, 1020 f.):

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,
Nec quos quaque darent motus pepigere profecto:
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et coetus experiundo,
Tandem deveniunt in tales disposituras,
Qualibus haec rebus consistit summa creata.

[2] Vgl. noch Lange, *Geschichte des Materialismus.* Bd. 1. S. 79 u. 80.

[3] Dass man jetzt über den Verfasser des Buches: *L'homme — machine* (Leiden 1748; deutsch von Ritter, Leipzig 1875), des Hauptwerks der materialistischen Doctrin im 18. Jahrhundert, zu einer ruhigern Würdigung gelangt ist, beweisen die Urtheile von Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus.* Bd. 1. S. 327 f., und Du Bois-Reymond, *La Mettrie* Berlin 1875.

ein. Ich werde in der Folge auf dieselbe zurückkommen, und wende mich für jetzt wieder zu den hervorbringenden Ursachen.

Es wird zugestanden, dass jede Begebenheit in dem Weltall ihre Ursachen habe, die sie zur Wirklichkeit bringen, und wenn gefragt wird: wie von entgegenstehenden Bestimmungen eines veränderlichen Wesens jetzt vielmehr diese zur Wirklichkeit gekommen? so wird auch EPIKUR antworten: Durch die nächst vorhergegangenen wirkenden Ursachen. Diese Ursachen sind, als veränderliche Dinge, nicht weniger auf verschiedene Weise bestimmbar, und haben abermals den Grund ihrer Bestimmtheit in ihren wirkenden Ursachen, und so weiter rückwärts ohne Grenze. Wenigstens sehen wir keine Schranken, wo wir stehen bleiben könnten, so lange noch von veränderlichen, auf mehr als eine Weise denkbaren Dingen die Rede ist. Auch vorwärts; jede Begebenheit hat ihre Wirkung, und wie nichts völlig fruchtlos sein kann, so wird auch die Wirkung nicht ohne alle Wirkung sein. Nun entsteht die Frage: Kann diese unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, ohne Abhängigkeit von einem nothwendigen und unveränderlichen Wesen, für sich bestehen oder nicht? Erhält sich diese Kette ohne Anfang und Ende durch ihre Unendlichkeit von selbst, oder muss sie irgendwo am Throne der Allmacht befestigt sein, um durch diese Verbindung mit dem nothwendigen Wesen in Wirklichkeit kommen und erhalten werden zu können? Verschiedene Weltweise glaubten darthun zu können, dass eine Reihe ohne Anfang zwar denkbar sei, aber nicht habe zur Wirklichkeit kommen können. Sie bedienten sich folgender Gründe.

Von der Reihe ohne Ende, sprachen sie, ist es offenbar, dass sie niemals wirklich werden könne; denn eben hierin besteht ihre Endlosigkeit, dass sie niemals wird vollendet sein, dass sie sich immer noch muss verlängern lassen. Ihre Endlosigkeit kann also niemals wirklich werden, oder geworden sein. Es bleibt immer noch im Vermögen, etwas hinzuzusetzen, und also ist das Wirkliche niemals endlos. Eben so schlossen sie, sei die Anfangslosigkeit ein bloſser Gedanke, der aber nicht hat zur Wirklichkeit kommen können. Weil wir uns die Reihe der Ursachen rückwärts, wie eine Länge vorstellen, die wir nach Belieben in Gedanken verlängern können, so sagen wir, sie sei ohne Anfang. Im Grunde aber kann dieser Gedanke nie ausgeführt werden,

kann das Anfanglose, so wenig als das Endlose, zur Wirklichkeit kommen. Beide, sowohl das Anfanglose als das Endlose, erfordern eine Ewigkeit zu ihrem wirklichen Dasein, und eine Ewigkeit kann nie vergangen sein. Wir müssen daher einen solchen Anfang der Dinge zugeben, der weiter keines Anfangs bedarf; also ein nothwendiges Wesen, dessen Dasein nicht von wirkenden Ursachen abhängt, dessen Dauer aber keine Zeitfolge ohne Anfang, sondern vielmehr eine Zeitlosigkeit, eine unwandelbare Ewigkeit ist, die ihrem Wesen nach weder Anfang, noch Fortgang, noch Ende haben kann. Nur die zufälligen Begebenheiten der Welt erkennen eine vergangene und eine künftige Zeit. Das nothwendige Wesen hat, wie alle nothwendigen Wahrheiten der Geometrie, keine vergangene und keine zukünftige Zeit. Man kann nicht sagen: sie waren, oder werden sein, sondern sie sind.

Was wir also von dem Anfanglosen behauptet haben, lässt sich auf das Zeitlose nicht anwenden. Jenes muss irgendwo stille stehen; dieses aber erkennt schlechterdings keinen Fortgang. Eine veränderliche Substanz ist nicht alles, was sich von ihr denken lässt, zugleich; ihr Dasein gleicht einer Linie, die dem Raume sowohl, als der Zeit nach, immer einen Zuwachs erleidet. Die unveränderliche nothwendige Substanz ist alles das zugleich, was von ihr denkbar ist, und ihr Dasein erkennt weder Zuwachs, noch Abnahme. Sie ist und bleibt unveränderlich immer dasselbe Ding. — — So bündig diese Gründe auch scheinen, so wollen sich doch so manche Philosophen damit nicht beruhigen, und zwar aus verschiedenen Ursachen.

Erstlich will ihnen die Analogie zwischen Anfang und Ende nicht völlig einleuchten. Wenn schon zu keiner bestimmten Zeit der Zukunft eine Ewigkeit wird vollendet sein können, so folgt noch nicht die Nothwendigkeit des Anfangs, wenn man nicht für die Langeweile annehmen will, dass das Vergangene sich in einen Zeitraum einschliefsen lasse.

Man scheint also das vorauszusetzen, was erst untersucht werden soll. Die Frage war, ob eine Reihe ohne Anfang wirklich sein könne? und in der Antwort nimmt man als zugegeben an, dass nichts anfangloses vergangen sein könne.

Zweitens verwickelt uns diese Beweisart in die schwierige Untersuchung vom Unendlichen in Zeit und Raum; in wie weit die Idee des Unendlichen, sowohl in Absicht auf die Theilbarkeit, als auf die Aus-

dehnung der Zeit und des Raums statt habe, oder nicht; Untersuchungen, die ihrer Subtilität halber schwer zu erörtern sind, und es ist nicht dienlich, die Ueberzeugung vom Dasein Gottes auf einem so lockern Grunde zu bauen.

Endlich will ihnen auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen der Kraft nach, und dem Unendlichen der Dauer nach, nicht völlig einleuchten. Soll das Unendliche der Kraft nach, oder das nothwendige Wesen, sprechen sie, zu allen Zeiten wirklich vorhanden sein können, so sieht man nicht ein, warum nicht auch das Veränderliche der Dauer und Ausdehnung nach unendlich sein könne? Lässt sich alles Zufällige, sowohl rückwärts als vorwärts, in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen auflösen, so sieht man keinen Grund, warum es nicht durch die Wirklichkeit in eine solche soll aufgelöst worden sein? Wenn wir einen allerhöchsten Verstand zugeben, so müssen in demselben alle auflösbaren Begriffe wirklich aufgelöst sein. Jeder Begriff des Zufälligen also führt in demselben eine anfang- und endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen mit sich, in welche derselbe seiner Natur nach aufgelöst und entwickelt werden muss. Wir begreifen also nicht völlig, warum dasjenige, was Gott von den zufälligen Dingen sich denkt, nicht auch ohne Gott hat wirklich werden können. Wenigstens, sprechen sie, fehlt dieser Beweisart die überzeugende Augenscheinlichkeit, die wir dem Beweise vom Dasein Gottes geben zu können wünschen. Sie haben sich also bemüht, den Beweis auszuführen, ohne sich in die Untersuchung einzulassen: ob eine Reihe ohne Anfang wirklich sein könne, oder nicht? vielmehr überhaupt darzuthun, dass auch eine Reihe ohne Anfang nicht anders, als durch ihre Abhängigkeit von einem nothwendigen Wesen wirklich sein könne. Hiervon in der nächsten Vorlesung.

XII.

Zureichender Grund des Zufälligen im Nothwendigen. — Jenes ist irgendwo und irgendwann; dieses allenthalben und immerdar. — Jenes nur in Beziehung auf Raum und Zeit; dieses schlechterdings das Beste und Vollkommenste. — Alles, was ist, ist das Beste. — Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Wirklichkeit.

Ohne die Unmöglichkeit einer anfanglosen Reihe vorauszusetzen, sagte ich zum Schlusse meiner gestrigen Vorlesung, haben einige Weltweise vom Dasein des Zufälligen und Veränderlichen auf das Dasein des Nothwendigen, Unveränderlichen geschlossen, und dieses geht gar füglich an. Vermöge des sechsten Grundsatzes, den wir in unserer Vorerkenntniss vorausgeschickt, kann von einem Subjecte *A* nicht anders mit Grund der Wahrheit das wirkliche Dasein ausgesagt werden, als in so weit es mit diesem Prädicate in Verbindung steht, entweder weil es nicht ohne wirkliches objectives Dasein gedacht werden kann, oder weil es unter gewissen Umständen das Beste geworden, und daher so und nicht anders hat gebilligt werden müssen. Die Leibnizianer nennen dieses den Satz des zureichenden Grundes, und sagen daher: Alles, was wirklich ist, muss einen zureichenden Grund haben, d. h. es muss sich begreiflich machen und vernünftig erklären lassen, warum es überall zur Wirklichkeit gekommen, und warum es vielmehr so, als auf eine andere Weise wirklich geworden ist. Nun finden wir bei einem zufälligen Wesen diesen Grund nicht in ihm selbst; denn aus seiner Denkbarkeit lässt sich sein Dasein nicht begreiflich machen; wir finden ihn aber eben so wenig in den nächsten Ursachen desselben, wenn diese selbst zufällig sind, und ihr eigenes Dasein nicht begründen können. Denn so lange dieses ist, geben sie keinen befriedigenden Grund, keinen begreiflichen Aufschluss von der Wahrheit seines Daseins, und das Gegentheil hört nicht auf, denkbar zu sein. Hat aber dieses in Ansehung der nächsten Ursachen seine Richtigkeit, so wird es in Absicht der entfernten Ursachen eben so wenig geleugnet werden können, und wir mögen die Leiter der Dinge hinaufsteigen, so hoch wir wollen, wir sind dem völlig zureichenden und vernünftig erklärenden Grunde nicht um eine Sprosse

näher gekommen. Ist aber dieses, so wird eine unermessliche, eine anfanglose Kette von Ursachen diesen Grund eben so wenig enthalten können. Die Frage wird blofs verschoben, nicht aufgelöst. Sie kommt immer in derselben Stärke und in demselben Umfange wieder zum Vorscheine. Eine unendliche Kette zufälliger Dinge kann also den Satz nicht zur bestimmten Wahrheit machen, auf welchem das Dasein irgend eines zufälligen Dinges beruht. Das heifst: eine ins unendliche zurückgehende Reihe zufälliger Ursachen kann den völlig zureichenden Grund nicht enthalten, warum ein zufälliges Ding vielmehr ist, als nicht ist; vielmehr so, als anders vorhanden ist. Da also zufällige Wesen wirklich vorhanden sind, so muss es auch ein nothwendiges Wesen geben, das den Grund aller zufälligen Dinge in sich enthält, das aber selbst den Grund seines Daseins nicht wieder aufser sich, sondern in sich selbst, in seinem eigenen Wesen, in seiner innern Möglichkeit hat. Diese Sätze werden in den gemeinen Lehrbüchern ausgeführt. Lasset uns versuchen, sie auf unsere Weise, und mit Rücksicht auf unsere vorausgesetzten Grundsätze ins Licht zu setzen.

Das Dasein zufälliger Dinge folgt nicht aus ihrer innern Möglichkeit; sie sind nicht wirklich, weil sie gedacht werden können, denn sonst wären sie schlechterdings nothwendig. Es folgt aber auch nicht auf eine zureichende Weise aus ihren nächsten oder entfernten hervorbringenden Ursachen, und eben so wenig aus einer anfanglosen Reihe von wirkenden Ursachen, so lange diese Ursachen selbst zufällig sind, und das Gegentheil nicht ausschliefsen. Wenn also zufällige Dinge wirklich sein, so und nicht anders wirklich sein sollen, so muss der Wahrheitsgrund ihres Daseins in ihrer Abhängigkeit von einer schlechterdings nothwendigen Ursache zu suchen sein, wodurch das Gegentheil, oder ihre Nichtexistenz ausgeschlossen wird. Nun kann dieses Gegentheil nicht zufolge des Erkenntnissvermögens des nothwendigen Wesens ausgeschlossen werden; d. h. das zufällige Wesen ist nicht desswegen vorhanden, weil seine Abhängigkeit von einem nothwendigen Wesen das Gegentheil undenkbar macht, denn so würde es ja selbst nothwendig und unveränderlich sein müssen. Was aus einer nothwendigen Wahrheit auf eine nothwendige Weise folgt, muss selbst nothwendig sein. In der Eigenschaft eines zufälligen Wesens, ein Gegenstand der Erkenntniss zu sein, kann also der Grund seines Daseins oder seine Abhängigkeit

vom Nothwendigen nicht gefunden werden. Wenn dieses wäre, so würde es selbst nicht bloſs irgendwo und irgendwann zur Wirklichkeit kommen, sondern allezeit unveränderlich dasselbe bleiben müssen; denn als Gegenstand der Erkenntniss ist es unveränderlich und ewig. Vielmehr wird also seine Abhängigkeit vom nothwendigen Wesen darin zu suchen sein, dass es ein Gegenstand des Billigungsvermögens geworden. Vermöge seiner innern Güte und Vollkommenheit muss es unter gewissen Umständen irgendwo und irgendwann das Beste geworden, und als ein solches von der nothwendigen Ursache gebilligt und hervorgebracht worden sein. Nur in dieser Beziehung lässt sich von seiner Veränderlichkeit vernünftiger Grund angeben; lässt sich begreiflich machen, warum es jetzt so, jetzt anders zur Wirklichkeit kommt. Es kommt zum Vorscheine, so bald es in der Reihe der Dinge so und nicht anders das Beste geworden. In der Billigung und in der freien Wahl des nothwendigen Wesens liegt also der einzige wahre Grund der Abhängigkeit eines zufälligen Dinges von demselben. Nur durch diese Billigung wird das Dasein eines zufälligen Wesens irgendwo und irgendwann zur ausgemachten Wahrheit, wird das Gegentheil, oder das Nichtsein desselben für jetzt undenkbar, und also zur Unwahrheit.

Aber dieses nothwendige Wesen selbst, wo wird der Grund seines Daseins anzutreffen sein? Wir haben gesagt, in seinem innern Wesen, in seiner innern Möglichkeit; d. h. es ist vorhanden, weil es denkbar ist; sein Nichtsein kann nicht gedacht werden, und ist also eine Unwahrheit. Wenn wir diesen Begriff gehörig entwickeln, so kommen wir auf die Beweisart *a priori*, nach welcher das Dasein eines nothwendigen Wesens aus der bloſsen Denkbarkeit desselben geschlossen wird. Die Ausführung dieses Satzes verspare ich mir auf eine der künftigen Vorlesungen, und begnüge mich vor der Hand, aus dem unleugbaren Dasein zufälliger, veränderlicher Dinge, ihre Abhängigkeit von einer nothwendigen Ursache, und zwar von der freien Wahl dieser freien Ursache dargethan zu haben. Denn alles, was von einer wirkenden Ursache, kraft seiner Billigung, hervorgebracht wird, ist eine Wirkung seiner Willkür, und wenn diese Willkür aus Einsicht und vernünftigen Gründen auf das Beste trifft, so wird sie eine freie Wahl genannt. Ich lasse mich durch den Einwurf nicht irren, dass auf solche Weise das Freiwillige selbst zur Nothwendigkeit gemacht wird, indem das Gegentheil

unter der Bedingung, dass jenes das Beste ist, auf diese Weise unmöglich sein muss. Ich weifs wohl, dass sich manche Weltweise durch diesen Einwurf haben bewegen lassen, in der freien Wahl selbst eine Unbestimmtheit zuzugeben, und den Ausschlag nicht von dem Beweggrunde, sondern gleichsam von einem Ungefähr abhängen zu lassen; allein ich erkläre ausdrücklich, dass ich weder für den Menschen, noch für die Gottheit selbst eine andere Freiheit anerkenne, als die von der Erkenntniss und Wahl des Besten abhängt. Das Vermögen, dieses Beste einzusehen, zu billigen und zu wählen, ist wahre Freiheit und ein Vermögen, dieser Erkenntniss, Billigung und Wahl zuwider zu handeln, ist nach meinen Begriffen ein wahres Unding. Will jemand diese Bestimmtheit. der freien Wahl Nothwendigkeit, Zwang, oder Fatalität nennen, so sei ihm dieses vergönnt, in so fern er dadurch den Unterschied nicht aufzuheben gedenkt, der in der Sache liegt. Umfasst mit den vielschichtigen Wörtern: Nothwendigkeit, Zwang, Können und Nichtkönnen so vielerlei Begriffe ihr wollt: genug für mich, es giebt eine zweifache Nothwendigkeit; die eine beruht auf Wahrheit und Unwahrheit, die andere auf Güte und Vollkommenheit. Jene wird die blinde, diese die sittliche Nothwendigkeit genannt. Jene setzt weder Kenntniss des Besten, noch Billigung und Wahl desselben, weder Absicht, noch Selbstentschliefsung zum voraus; bei dieser hingegen werden die Endursachen mit zu hervorbringenden wirkenden Ursachen, und die Handlung erfolgt blofs, weil sie der Billigung und der Absicht gemäfs ist, die uns dazu angetrieben, oder wenn ihr wollt, gezwungen haben. Einen Zwang oder Nothwendigkeit von dieser Art gebe ich auch in Absicht auf Gott zu, und ich muss mir es gefallen lassen, wenn man mich dieserhalb einen Fatalisten nennen will. — Ich kehre zur vorliegenden Untersuchung zurück. Wie weit sind wir gekommen?

Wir hatten herausgebracht, dass ein nothwendiges unveränderliches Wesen vorhanden sein müsse, welches dieses veränderliche Weltall und unser veränderliches Selbst aus freier Wahl des Besten zur Wirklichkeit gebracht hat.

Wahl des Besten setzt Kenntniss desselben zum voraus; also besitzt dieses Wesen auch Erkenntnisskraft. Eben so gewiss ist es, dass dieses nothwendige Wesen auch Billigungsvermögen, Begierde und Abscheu, Vernunft und Willen besitzen muss; denn völlig ohne diese

Eigenschaften lässt sich weder Wahl, noch Hervorbringung des Besten denken. Dass aber dem nothwendigen Wesen jede Eigenschaft, die es besitzt, im höchsten Grade und ohne alle Schranken zukommen müsse, ist in unzähligen Lehrbüchern ausgeführt worden, und noch hat niemand etwas erhebliches dawider zu erinnern gefunden. Sonach hätten wir erwiesen, dass das nöthwendige Wesen auch alle Eigenschaften des Verstandes und des Willens in ihrer höchsten Vollkommenheit besitzen müsse? — Der Schritt scheint zu rasch. — Lasset uns einen Ueberblick auf die Gründe werfen, die uns hierher geführt haben, um zu sehen, ob nicht der Weg besser geebnet werden könne.

Wenn der sinnlich evidente Satz: Eine Sinnenwelt ist wirklich vorhanden, oder (welches noch weniger leugbar ist) der Satz: Ich selbst bin wirklich vorhanden, objective Wahrheit sein muss, so werde ich als Subject dieses Satzes mit dem Dasein, als Prädicate desselben, in Verbindung stehen, und so wie ich bin, mit allen meinen Individualbestimmungen, ohne dieses Prädicat nicht gedacht werden können: denn jede Wahrheit muss durch das Positive der Denkungskraft zu erkennen sein. Nun kann dieser Verbindungsgrund in dem Materialen des Begriffs nicht anzutreffen sein. Wäre dieses, so würde ich vorhanden sein, weil ich denkbar bin. Ich würde also unveränderlich bleiben müssen. Nun ist das subjective Bewusstsein von meiner Veränderlichkeit über allen Zweifel hinweg, und es ist eben so unleugbar, dass ein Wesen, welches sich seiner Veränderung bewusst ist, auch in der That veränderlich sein muss. Ein unmittelbares Bewusstsein belehrt mich, dass ich vorhin anders gewesen, als ich jetzt bin, da aber die Zeitfolge in der Denkbarkeit des Begriffs nichts vermindert, so kann das Gegentheil von dem, was ich vorher gewesen, noch jetzt nicht aufgehört haben, denkbar zu sein. Der Wahrheitsgrund des obigen Satzes wird also nicht in dem Materialen des Erkenntnisses, sondern in dem Formalen desselben, nicht in der Denkbarkeit des Subjects, sondern in seiner Güte und Vollkommenheit zu suchen sein. Er liegt aber ferner nicht in meiner absoluten Vollkommenheit; denn ich besitze sie nicht ohne Schranken, welches abermals durch mein subjectives Bewusstsein von der höchsten Evidenz ist. Wenn also ein Wahrheitsgrund des Satzes zu finden ist, so muss er in der relativen Vollkommenheit anzutreffen sein; in der Beschaffenheit, vermöge welcher ich unter gewissen Um-

ständen, in einer gewissen Reihe von Dingen, jetzt und hier, so und nicht anders, habe das Beste werden können. So und nicht anders lässt sich von unserer Veränderung vernünftiger Grund angeben; so und nicht anders lässt sich begreifen, wie ein zufälliger Satz, der gestern nicht wahr gewesen, heute zur Wahrheit werden kann. Unter jeder Bedingung der Zeit und des Raums erlangt irgendwo und irgendwann etwas anderes die Qualität des Besten, und eben dadurch den Wahrheitsgrund seines Daseins. Nun kann diese relative Güte eines zufälligen Wesens auf keine andere Weise seinen Wirklichkeitsgrund enthalten, als in so weit es dadurch einer freien Ursache zur Absicht dienen, und sonach von derselben gebilligt werden kann. Der Grund meines Daseins muss also in einer freien Ursache zu suchen sein, die mich jetzt und hier, als zu der Reihe des Besten gehörig, erkannt und gebilligt hat, und dadurch bewogen worden ist, mich zur Wirklichkeit zu bringen. Diese freie Ursache kann selbst nicht zufällig sein, sonst wären wir der Begreiflichkeit des Satzes nicht um einen Schritt näher gekommen; der Wahrheitsgrund würde noch immer von neuem zu suchen sein, der den Begriff des zufälligen Wesens mit der Existenz verbindet. Wir müssen also am Ende auf ein nothwendiges Wesen zurückkommen, bei welchem dieser Wahrheitsgrund in der Denkbarkeit des Subjects selbst liegt, zu einem Wesen, dessen objectives Dasein von seiner Denkbarkeit nicht zu trennen ist, welches vorhanden ist, weil es gedacht werden kann.

Wenn die Beschaffenheit eines Dinges, als relativ gut, den Grund seiner Wirklichkeit enthalten soll, so muss es absichtlich gewählt worden sein. Die nothwendige Ursache wird also das Zufällige, das von ihm sein Dasein hat, erkannt und absichtlich gewählt haben müssen. Da nun das nothwendige Wesen alles, was es ist, im höchsten Grade der Vollkommenheit sein muss, so wird die Erkenntniss der nothwendigen Ursache die allervollkommenste, und ihre Wahl die freiwilligste sein müssen. Sie wird also von jeher alle Veränderungen der Zeit und des Ortes, und so auch alle Bestimmungen und Merkmale, durch welche ein zufälliges Ding zu seiner Zeit und an seinem Orte das Beste ist, auf das deutlichste und vollkommenste gedacht, und mit dem Grade der Wirksamkeit und Bestrebung, der ihnen angemessen ist, gebilligt haben. Nun geht das Bestreben des Billigungsvermögens, wie wir in der siebenten Vorlesung gesehen, von dem Subjecte aus, hat sein Ziel in dem Objecte

der Erkenntniss, und sucht dasselbe mit den gebilligten Begriffen des Subjects in Gleichstimmung zu bringen. Die nothwendige Ursache wird also, vermöge ihres höchst vollkommenen Billigungsvermögens, alles Zufällige nach Maſsgabe seiner Beschaffenheit und Fähigkeit, irgendwo und irgendwann das Beste zu sein, auch alsda und alsdann zur Wirklichkeit kommen lassen, und da der Lauf der Zeit und die Ordnung des Raums veränderlich sind, so müssen es auch die Dinge sein, die bloſs vermöge ihrer Beschaffenheit, das Beste zu werden, zum Vorscheine kommen.

Alles, was ist, ist das Beste. Erstens: Schlechterdigs das Beste, oder das Allervollkommenste in der Einfachheit; der Inbegriff aller Realitäten, das selbständige Wesen (*Ens a se*). Zweitens: Das Beste *secundum quid,* das Vollkommenste in der Vereinigung, in der Verbindung vieler, deren jedes, einzeln betrachtet, eingeschränkt und unvollkommen ist, durch Verbindung und Beitrag zum vollkommensten Ganzen, aber irgendwo und irgendwann, als ein Theil des Ganzen, das Beste wird; die Welt sammt allen ihren Veränderungen in Zeit und Raume.

Alle Gedanken Gottes, in so weit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Wirklichkeit. Erstens: Das absolute Beste. Gott denkt sich selber mit der lebendigsten Erkenntniss, mit der allerhöchsten Selbstbilligung. Seine allerhöchste Kraft bringt unaufhörlich in ihm selbst alle Prädicate hervor, die in einem Subjecte sich vereinigen lassen, und diese sind so nothwendig, als seine Denkbarkeit. Zweitens: Das Beste *secundum quid*, oder das hypothetische. Gott denkt seine Eigenschaften mit den unendlich mannigfaltigen Einschränkungen, mit welchen sie denkbar sind; d. h. er denkt alle möglichen Abstufungen seiner Vollkommenheiten mit dem einer jeden angemessenen Grade von Billigung und Wohlgefallen. Er denkt sich alle möglichen Verbindungen dieser eingeschränkten Vollkommenheiten; nicht in einem Subjecte, denn sie sind unvereinbar; aber er denkt sie sich in Verbindung vieler. Unter diesen möglichen Verbindungen vieler eingeschränkter Wesen wird eine im Ganzen vergleichsweise die beste sein; so wie jedes einzelne in derselben an seinem Orte und zu seiner Zeit das beste sein muss. Gott denkt sich diese vollkommenste Verbindung, und alle in derselben vorkommenden, nach Zeit und Ordnung eingeschränkten Dinge, in so weit sie das Beste sind, mit dem höchsten Grade der Billigung. Billigungs-

kraft hat zum Ziele die Hervorbringung des Gegenstandes, das Bestreben, den Gegenstand der Vorstellungen nach Maſsgabe des Ideals zur Wirklichkeit zu bringen. Die Kraft des selbständigen Wesens wird also diese eingeschränkten Grade seiner Vollkommenheit und ihre bestmögliche Verbindung hervorbringen; nicht in sich, denn sie sind mit seinen Eigenschaften nicht vereinbar, sondern auſser sich, als für sich bestehende eingeschränkte Substanzen, jede mit der Veränderung in Ort und Raume, mit welcher sie in Beziehung auf das Ganze das Beste sind. Gott ist Schöpfer und Erhalter des besten Weltalls.

Man sieht hier den Uebergang von dem Verstande Gottes auf seine Eigenschaft als Schöpfer und Erhalter der Dinge auſser ihm. Vorstellung mit Billigung oder Theilnahme verbunden, ist lebendige Erkenntniss, und lebendige Erkenntniss im höchsten Grade ist Anregung zur Thätigkeit, Bestreben zum Hervorbringen, zum Kraftäuſsern.

Auch haben einige Weltweise sich die Mühe gegeben, auf diesem Wege das sonderbare Vorgeben der Egoisten auf eine demonstrative Weise zu widerlegen. Schon der gesunde Menschenverstand verwirft dieses Vorgeben als eine unstatthafte Grille; allein es hat, wie wir gesehen, seinen Nutzen, wenn man den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes durch Vernunftgründe wissenschaftlich zu machen sucht. Wenn alles, was Gott sich als das Beste denkt, auch zur Wirklichkeit kommt, und zu dem Weltall, das der Egoist sich vorstellt, auſser ihm noch mehrere Substanzen gehören, die als Theile zum vollkommensten Ganzen übereinstimmen, so müssen auch auſser ihm mehrere Substanzen zur Wirklichkeit kommen, und von Gott hervorgebracht worden sein. Als einzelne Substanz kann der Egoist sich nicht einbilden, ein Gegenstand der göttlichen Billigung, des göttlichen Wohlgefallens zu sein; denn er ist sich seiner Schwäche und seiner Mängel bewusst: also nur in Verbindung mit dem Ganzen kann sein Dasein irgendwo und irgendwann das Beste geworden und von Gott gebilligt worden sein. Mithin muss dieses Ganze, sammt allen Substanzen, die dazu gehören, eben sowohl, als sein Ich, die Wirklichkeit erlangt haben.

Ja man hat gesucht, auch die Idealisten auf diese Weise wissenschaftlich von dem Ungrunde ihrer Meinung zu überführen. Diejenige Verbindung der Dinge, in welcher die Materie als Gegenstand der Vorstellung wirklich vorhanden ist, muss nothwendig vollkommener sein, als

eine solche, in welcher die sinnlichen Beschaffenheiten äufserlich keinen Gegenstand haben. In jener ist blofs Harmonie in den Vorstellungen denkender Wesen, in so weit sie Abbildungen sind und Wahrheit enthalten; in dieser hingegen stimmen die Vorstellungen denkender Wesen nicht nur unter sich, sondern auch mit dem aufser ihnen wirklich befindlichen Objecte zusammen, welches zu ihren bildlichen Vorstellungen das Vorbild ist. In jener stimmt nur Abbildung mit Abbildung, in dieser hingegen auch Abbild mit Urbild zusammen. Gröfsere Uebereinstimmung ist gröfsere Vollkommenheit; also wird eine Welt, in welcher aufser den Geistern auch Materie anzutreffen ist, vollkommener sein, als eine solche, die blofs aus Geistern besteht. Da nun Gott nur das Vollkommenste zur Wirklichkeit bringt, so wird die Welt, die er erschaffen hat, nicht blofs idealisch sein, sondern auch wirkliche Materie enthalten, so wie es die gröfste Harmonie erfordert. Ihr seht aber von selbst ein, dass durch diese Gründe blofs das Dasein eines Objects der materiellen Vorstellungen geschlossen werden kann; in wie weit sich aber bei der Darstellung materieller Beschaffenheiten das Subjective unserer sinnlichen Erkenntniss mit einmischt und solche in Erscheinungen verwandelt, bleibt hierdurch unentschieden. In der sinnlichen Erkenntniss liegt unstreitig Wahrheit. Aber diese Wahrheit ist bei uns mit Scheine, das Urbildliche ist mit dem Perspectiven verbunden und kann durch unsere Sinne nicht von demselben getrennt werden.

XIII.

Spinozismus. — Pantheismus. — Alles ist Eins und Eins ist Alles. — Widerlegung.

Die Spinozisten behaupten: Wir selbst und die sinnliche Welt aufser uns seien nichts für sich bestehendes, sondern blofse Modificationen der unendlichen Substanz. Kein Gedanke des Unendlichen könne aufser ihm und abgesondert von seinem Wesen zur Wirklichkeit gelangen; denn es gebe nur eine einzige Substanz von unendlicher Denkkraft und unendlicher Ausdehnung. Gott, sagt der Spinozist, ist die einzige nothwendige und auch nur die einzige mögliche Substanz, alles

übrige lebt, webt und ist nicht aufser Gott, sondern Modification des göttlichen Wesens. Eins ist Alles und Alles ist Eins.

So sonderbar diese Meinung auch klingt und so sehr sie von der gemeinen Bahn des gesunden Menschenverstandes abweicht, so hat sie doch von jeher denkende Köpfe zu Anhängern und Freunden gehabt. Ja, Schwärmer und Atheisten haben sich vereinigt, sie anzunehmen, weil sie in der That diese entgegengesetzten Irrthümer zu verbinden scheint. Dass sie an Atheismus streift, scheint dem ersten Blicke nach in die Augen zu fallen. Allein WACHTER hat in einem besondern Tractat* angezeigt, dass sie in der kabbalistischen Schwärmerei ihren Ursprung habe, und ganz auf dieselbe gebaut sei.[1] Lasset uns indessen nicht auf die Folgesätze sehen, die dieser Schule zur Last gelegt werden, sondern auf die Gründe, auf welche sie sich stützt. Wir schweben hier in einer Region von Ideen, die von der unmittelbaren Erkenntniss zu weit entfernt ist, in welcher wir unsere Gedanken blofs durch den Schatten der Worte zu erkennen geben, ja blofs durch Hilfe dieser Schattenrisse selbst wieder zu erkennen im Stande sind. Wie leicht ist hier der Irrthum! Wie grofs die Gefahr, den Schatten für die Sache zu halten! Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blofse Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten. Verändert die mindeste Kleinigkeit im Schattenrisse: sogleich erhält das ganze Bild ein anderes Ansehen, eine andere Physiognomie. So auch mit Worten und Begriffen. Die kleinste Abweichung in der Bestimmung eines Grundwortes führt am Ende zu ganz entgegengesetzten Folgen, und wenn man den Punkt aus den Augen verloren, von welchem man gemeinschaftlich ausgegangen ist, so streitet man am Ende nicht mehr um Worte, sondern um die wichtigsten Sachen. Wir müssen also auf den Scheideweg zurück, wo

---

* WACHTER, *Spinozismus im Judenthum* Amsterdam 1699.

[1] Offenbar hat hier MENDELSSOHN den Einfluss der Kabbala auf SPINOZA weit überschätzt, wie auch einige neuere jüdische Schriftsteller (z. B. MISSES, *Spinoza und die Kabbala,* in der *Zeitschrift für exacte Philosophie.* VIII. Bd. 1869 S. 359—367; ferner JOEL in seiner Abhandlung: *Don Chasdai Creskas' religionsphilosoph. Lehren.* Breslau 1866, und in der Schrift: *Zur Genesis der Lehre Spinoza's.* Breslau 1871) in Bezug auf das genetische Verhältniss des Spinozismus zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters der letztern wohl eine zu grofse Bedeutung beilegen.

der Spinozist uns verlässt und seinen eigenen Weg nimmt, um zu sehen, ob wir den Streit nicht beilegen können, bevor wir uns trennen.

Wovon gehen wir aus? Was können wir unter uns als ausgemacht annehmen und voraussetzen, um nach dessen Mafsgabe den Streitpunkt zu richten? So viel mir von der Lehre der Spinozisten bekannt ist, kommen sie mit uns in folgenden Lehrsätzen überein: Das nothwendige Wesen denkt sich selbst als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen als auflösbar in unendliche Reihen; als Wesen, die ihrer Natur nach rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Dasein voraussetzen und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern.

Bis hierher kann uns der Anhänger Spinoza's zur Seite gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, habe aufser Gott ihre eigene Substantialität, ob sie gleich nur als Wirkungen seiner Allmacht vorhanden sein können. Die endlichen Wesen bestehen für sich, zwar abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach mit dem Unendlichen nicht vereinigt. Wir leben, weben und sind als Wirkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet: es gebe nur eine einzige unendliche Substanz, denn eine Substanz müsse für sich bestehen, keines andern Wesens zu ihrem Dasein bedürfen und also unabhängig sein. Da aber kein endliches Wesen unabhängig sein könne, so sei auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sei das Weltall eine wahre Substanz, indem es in seiner Unbegrenztheit alles in sich schliefst, und also keines andern Wesens zu seinem Dasein bedarf, mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, besteht aus Körpern und Geistern; das heifst nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es giebt Ausdehnung und Gedanken, Wesen, welche ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwei unendliche Eigenschaften zu, unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken, und dieses ist sein: Eins ist Alles; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlicher Körper und unendlich vieler Gedanken mache ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken: Alles ist Eins.

Man hat mit Recht den Scharfsinn bewundert, mit welchem SPINOZA auf diesen Grundideen sein System aufführt, und bis auf seine kleinsten Theile mit geometrischer Festigkeit verbindet. Gebt ihm diese Grundideen zu, so steht sein Gebäude unerschüttert da, und ihr könnt nicht den kleinsten Stein aus seinem Zusammenhange rücken. Wir haben also blofs diese Grundideen zu untersuchen, und zu sehen, in wie weit sie sich von unsern gewöhnlichen Begriffen entweder der Sache nach, oder blofs in den Worten unterscheiden.

Um uns diesem Systeme so viel als möglich zu nähern, lasset uns vor der Hand nicht rügen, dass SPINOZA das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung, der Menge nach, die intensive Gröfse mit der extensiven, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken setzt er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entsteht blofs das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig sein soll, so muss es nicht extensiv unendlich, sondern intensiv ohne Grenzen und Schranken sein; nicht der Ausbreitung, sondern der Kraft nach mufs es unendlich sein, wenn es keines andern Wesens zu seinem Dasein bedürfen soll. Ich werde dieses in der Folge ausführlicher berühren, und lasse es vor der Hand dahin gestellt sein, um die übrigen Grundideen des spinozistischen Systems etwas genauer zu prüfen.

Dass in der Erklärung des Wortes „Substanz" eine Willkürlichkeit liegt, die den SPINOZA von der gemeinen Bahn abgeführt hat, ist schon von vielen, und fast von allen seinen Widersachern gerügt worden. Eine solche Substantialität, die er voraussetzt, ein für sich bestehendes Dasein, das unabhängig ist, und keines andern Wesens zu seiner Wirklichkeit bedarf, legen auch wir keinem endlichen zufälligen Wesen bei. Auch wir gestehen, dass eine solche selbstgenügende Substantialität blofs dem unendlichen und nothwendigen Wesen zukomme, und dass es selbst von diesem keinem endlichen Wesen mitgetheilt werde. Allein wir unterscheiden das Selbständige von dem Fürsichbestehenden. Das Selbständige ist unabhängig und bedarf keines andern Wesens zu seinem Dasein. Dieses also ist unendlich und nothwendig; das Fürsichbestehende aber kann in seinem Dasein abhängig, und dennoch, als ein von dem Unendlichen abgesondertes Wesen, vorhanden sein. Das heifst, es lassen sich Wesen denken, die nicht blofs als

Modificationen eines andern Wesens bestehen, sondern ihre eigene Bestandheit haben und selbst modificirt sind. Eine Substantialität von dieser zweiten Gattung glauben wir mit Recht auch endlichen zufälligen Wesen zuschreiben zu können. Alles, was SPINOZA also mit geometrischer Schärfe aus seiner Erklärung der Substanz herleitet, können wir gar wohl gelten lassen; aber nur von dem selbständigen Wesen, dem allein Unendlichkeit der Kraft nach und nothwendiges unabhängiges Wesen zukommt, keineswegs aber von allen für sich bestehenden Dingen. Will SPINOZA diese, ihrer Abhängigkeit halber, nicht Substanz nennen, so streitet er blofs in Worten. Wird der Unterschied in der Sache zugegeben, so erdenke man für die Bestandheit abhängiger Wesen einen andern Namen, um einen Unterschied, der in der Sache liegt, nicht unbemerkt zu lassen, und der Zwist ist entschieden.

Diese Bemerkung, wenn sie gleich die Lehre des SPINOZA nicht über den Haufen wirft, so trifft sie doch seine Beweisthümer und Gründe. Sie zeigt, dass SPINOZA das nicht erwiesen, was er erweisen wollte. Sie schwächt daher die Kraft seiner Waffen, oder lenkt sie von dem Ziele ab, dahin er sie gerichtet hatte. Anstatt zu beweisen, dass alles Fürsichbestehende nur Eins sei, bringt er am Ende blofs heraus, dass alles Selbständige nur Eins sei. Anstatt darzuthún, dass der gesammte Inbegriff alles Endlichen eine einzige selbständige Substanz ausmache, erhält er am Ende blofs, dass dieser Inbegriff von der einzigen unendlichen Substanz abhängen müsse. Dieses aber wird alles zugegeben, ohne dass der Streit desswegen entschieden sei. Er hat also den Streitpunkt völlig da gelassen, wo er ihn gefunden hat. Seine Beweisthümer sind bündig, aber sie wiederlegen uns nicht.

Folgende Bemerkung dringt etwas tiefer in die Sache ein, und greift nicht nur die Beweisthümer, sondern die Lehre des SPINOZA selbst an. SPINOZA, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu, weil sich auf diese Grundbegriffe nach der Theorie des CARTESIUS alles Denkbare zurückbringen lässt. In der Ausdehnung besteht, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun, so erschöpft dieses blofs das Wesen der Materie. Zum Körper aber gehört, aufser der Materie, auch noch Form, d. i. die Bewegung sammt allen ihren

Modificationen. SPINOZA hat also blofs die Quelle der Materie angewiesen. Wo sollen wir aber die Quelle der Form suchen? Wodurch erhält der Körper seine Bewegung, der organisirte Körper seine Bildung, d. i. seine planvolle und regelmäfsige Bewegung, und jeder andere Körper seine Figur? Wo kann der Ursprung hiervon anzutreffen sein? Nicht im Ganzen, denn das Ganze hat keine Bewegung. Das Sämmtliche aller Körper, in eine einzige Substanz vereinigt, kann den Ort nicht verändern und hat weder Organisation, noch Figur. Also in den Theilen. Mithin müssen die Theile auch ihr abgetheiltes Dasein haben, und das Ganze ein blofses Aggregat aus denselben sein. Hätten die Theile, wie SPINOZA vorgiebt, nicht ihr abgesondertes Dasein, und wären sie blofs Abänderungen oder Vorstellungsarten des Gesammten, so könnten sie keine andern Modificationen haben, als die aus den Eigenschaften des Ganzen fliefsen. Woher die Form in den Theilen, wenn das Ganze keine Quelle dazu darbietet?

Einen ähnlichen Schlussfehler kann man dem SPINOZA auch in Absicht auf die Geisterwelt vorwerfen. Er hat blofs für das Materiale des Denkens gesorgt, und ihm eine Quelle in den Eigenschaften des Unendlichen angewiesen. Wahrheit und Unwahrheit findet bei ihm ihren Ursprung in den Eigenschaften der einfachen Substanz. Woher aber die Güte und Vollkommenheit, Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen, überhaupt alles, was nach unsern Begriffen zum Billigungs- oder Begehrsvermögen gehört? Wenn das Ganze keines Vorherwissens, keines Vorsatzes, keiner Billigung und keines Verlangens fähig ist, woher alle diese Begriffe in den Theilen, die doch nichts für sich bestehendes haben, und, seiner Meinung nach, blofse Modificationen der einzigen Substanz sind? Es ist wahr, SPINOZA will auch in den Theilen alle Freiheit aufheben, alle Wahl für blofse Täuschung halten, und den willkürlichen Entschluss, von dem wir glauben, dass er von uns abhänge, der Wahrheit nach, einer unumgänglichen Nothwendigkeit unterwerfen. Er hatte also in seinem Systeme nicht für das zu sorgen, dessen Dasein er nicht eingestand; mithin wird ihm Freiheit, Wille und Willkühr, und alles, was davon abhängt, weiter keine Schwierigkeit machen können. Allein hiermit ist gleichwohl im Grunde dem Uebel nicht abgeholfen. Alles, was SPINOZA wider Freiheit und Willkür zu erinnern hat, trifft blofs das System des vollkommenen Gleichgewichts, das er allein Freiheit

nennt. Er erkennt keine andere Zwanglosigkeit, als die Befreiung von allem Einflusse der Beweggründe und Triebfedern, von aller mitwirkenden Erkenntniss des vorhergesehenen Guten und Bösen; eigentlich dasjenige, was die Deterministen das vollkommene unentschiedene Gleichgewicht nennen. Da er nun einsah, dass die vorhergesehenen Beweggründe und Triebfedern der freiesten Wahl ihre Bestimmtheit und Unausbleiblichkeit geben, so umfasste er allen Erfolg unter dem vielschichtigen Worte Nothwendigkeit, und sagte, die Wahl oder Willkür vernünftiger Wesen sei nothwendig. Hingegen muss SPINOZA aller seiner Gründe ungeachtet dasjenige, was die Deterministen Freiheit nennen, gar wohl zugeben, oder er streitet mit ihnen bloſs in Wörten. Er hat keinen Grund, diejenige Freiheit aufzuheben, die der Erkenntniss des Guten und Bösen folgt, und von dem vorhergesehenen Besten bestimmt wird. Da er, wenigstens in Absicht auf das Endliche, den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, Begehrlichem und Nichtbegehrlichem, Lust und Unlust u. s. w. nicht leugnen kann; so muss er auch alles zugeben, was aus diesen Ideen folgt, mithin auch ihre Mitwirkung auf die Bestimmung des Endlichen, ihren Einfluſs auf die Abänderungen des denkenden Wesens. Wenn wir also dem Worte Nothwendigkeit seine Vieldeutigkeit nehmen, wenn wir den Begriff genauer bestimmen, einen Unterschied machen zwischen der physischen und sittlichen Nothwendigkeit, und wie von uns geschehen, das physisch Nothwendige aus der Erkenntnissquelle, das sittlich Nothwendige hingegen aus der Billigungsquelle flieſsen lassen, und wenn uns dann SPINOZA diesen Unterschied, der in der Sache selbst liegt, nicht in Abrede stellen kann, so muss er eingestehen, dass das Formale des Denkens von dem Materialen desselben zu unterscheiden sei, dass die Eigenschaft zu denken nicht nothwendig die Eigenschaft zu billigen in sich schlieſse, dass Gutes und Böses, so wie die Zuneigung zu jenem und die Abneigung von diesem, eine andere Quelle haben müsse, als Wahrheit und Unwahrheit. Wo ist aber diese Quelle zu finden, wenn in den Eigenschaften der einzigen Substanz keine Spur davon anzutreffen sein soll?

Wir sehen also, dass das System SPINOZA's in zweierlei Rücksicht mangelhaft ist. Sowohl in Absicht auf die Körperwelt, als in Absicht auf die denkenden Wesen, hat er bloſs für das Materiale, aber nicht für das Formale gesorgt, und wie sehr wird sich sein System dem unsrigen

nähern, wenn er das Formale mit aufnehmen, und von der einen Seite die Quelle der Bewegung, so wie von der andern Seite die Quelle der Billigung anzugeben suchen wird.

Und nun zu der Bemerkung, die ich oben berührt, und in der Folge weiter auszuführen versprochen. Ich erinnere mich aber, dass keine Weitläufigkeit von nöthen sei. Wolf hat in dem zweiten Theile seiner *Natürlichen Theologie* diesen Einwurf wider den Spinozismus mit der ihm eigenen Deutlichkeit und Ausführlichkeit vorgetragen, und noch hat, so viel ich weifs, kein Anhänger oder Vertheidiger dieses Systems den Einwurf zu beantworten gewagt. Ich darf ihn also hier nur kürzlich wiederholen. Jede Beschaffenheit der Dinge hat ihre Ausbreitung und ihre Stärke, ihre Extension und ihre Intension. Durch das Hinzuthun mehrerer gleichartiger Dinge nimmt die Beschaffenheit an Ausbreitung, aber nicht an Stärke zu. Thut laues Wasser zu lauem Wasser, so habt ihr mehr, aber nicht wärmeres Wasser; fügt seichte Kenntniss zu seichten Kenntnissen, so erlangt ihr ausgebreitetere, aber nicht gründlichere und tiefere Einsicht. Eine ausgebreitetere Ursache kann zwar eine stärkere Wirkung hervorbringen, und mehrere Lichtstrahlen eine stärkere Beleuchtung verursachen, aber es ist in der Wirkung nicht mehr blofses Hinzuthun, sondern innere Verstärkung, die durch die gesammelte Mehrheit der Strahlen bewirkt wird. Sonst giebt eine mittelmäfsige Beleuchtung vieler Zimmer kein stärkeres Licht, als dieselbe Beleuchtung eines einzigen kleinen Zimmers. Alles dieses leuchtet in die Augen, und wird zum Ueberflusse in jedem Lehrbuche der Ontologie hinlänglich ausgeführt. Wenn also endliche Wesen auch in ihrer unendlichen Menge zusammengefasst werden, so erwächst aus denselben eine totale Unendlichkeit, blofs der Menge und Ausbreitung nach. Die Intension oder die Stärke der Beschaffenheit bleibt im Ganzen immer noch endlich. Nun kann nach dem Spinoza selbst nur das Unendliche der Stärke nach unabhängig sein und keines andern Wesens zu seinem Dasein bedürfen. Er wird also aufser dem totalen Inbegriffe aller endlichen Wesen, welcher nur der Ausbreitung nach unendlich sein kann, noch ein einziges unendliches Wesen zugeben müssen, welches der Stärke nach ohne Grenzen ist. Ja, da nach seinem Geständnisse nur eine einzige Substanz unabhängig sein kann, so wird er sein Unendliches der Menge nach von diesem Unendlichen der Stärke nach müssen abhängen lassen.

Dass ein Unendliches der Ausbreitung nach nicht selbständig sein könne, sondern von dem Unendlichen der Kraft nach abhängen müsse, erhellt auch aus folgender Betrachtung. Alle ausgebreiteten Dinge, sie mögen endlich oder unendlich sein, geben keine wahren Einheiten, sondern Inbegriffe, Aggregate von Vielem; nicht einzelne, sondern sämmtliche, collective Wesen. Wenn schon einerlei Ausdehnung aller Materie wesentlich zukommt, so ist das Ausgedehnte doch nicht immer dasselbe; keine wirkliche Einheit, sondern eine Wiederholung einer und eben derselben Beschaffenheit in den kleinsten Theilen der Materie. So auch mit der Schwere, wenn sie dem Körper beiwohnen soll, und so mit der Zeugungs- oder Organisationskraft, wenn man sie als eine Eigenschaft des gebildeten Körpers ansehen will. Ist schon die Kraft in der Absonderung immer dieselbe, und mit einer und derselben Idee zu umfassen, so kann sie doch dem Körper nicht als Eigenschaft beiwohnen, ohne in jedem Atom desselben gleichsam wiederholt zu werden. Es ist freilich dieselbe Federkraft, die in meiner Uhr die Feder spannt, und dort am Firmament die Wolken sammelt und forttreibt: aber diese Einheit ist blofs abstract; der Sache nach muss die Kraft in den verschiedenen Objecten auch verschiedentlich wiederholt, und also nicht mehr Eins, sondern Vieles bleiben.

Wenn Vieles in einem Inbegriffe zusammenkommen, und ein Aggregat, ein sämmtliches Wesen ausmachen soll, so geschieht dieses blofs durch die Vorstellungen denkender Subjecte, die sie in einem Begriffe umfassen und sammeln. Aufserhalb und von Seiten der Objecte existiren blofs Einheiten, und zwar jede für sich, einzeln. Blofs in den Vorstellungen denkender Subjecte kommen diese Einheiten zusammen und bilden Inbegriffe, Vieles in Einem, Aggregate. Eine Heerde Schafe besteht an und für sich aus einzelnen Thieren dieser Art, ein Sandhügel aus einzelnen Körnlein; aber in dem Begriffe denkender Wesen werden sie gesammelt und verbunden, und dadurch aus jenen eine Heerde; aus diesen ein Haufen. Ohne denkende Wesen würde die Körperwelt keine Welt sein, kein Ganzes ausmachen, sondern höchstens aus lauter isolirten Einheiten bestehen. Dieses habe ich bei einer andern Gelegenheit weitläufiger ausgeführt, und dadurch bewiesen, dass die Seele nicht materiell sein könne.

Es hat aber mit der Geisterwelt eine ähnliche Beschaffenheit. Wenn

schon dieselbe Kraft zu denken allen zukommt, so ist es doch nicht dieselbe Einheit, die in allen denkt. Vielmehr muss dasjenige, was wir unter Kraft oder Eigenschaft zu denken verstehen, in jedem Gegenstande wiederholt werden und jedem denkenden Wesen für sich zukommen. Dem Begriffe nach ist es zwar einerlei Kraft, oder Attribut des Denkens, wie Spinoza sich ausdrückt, vermöge dessen wir alle hier denken; allein der Sache nach und in der Wirklichkeit muss diese Kraft jedem von uns besonders zukommen, wenn wir anders selbst denken, und nicht, wie einige scholastische Philosophen geglaubt haben sollen, eine einzige Kraft für uns alle denken soll.

Jedes denkende Wesen, wenn es endlich ist, denkt indessen blofs einen Theil der Welt, eine Seite und Aussicht derselben, die nicht das Ganze mit gleicher Deutlichkeit umfasst. Blofs in dem Inbegriffe aller denkenden Wesen, in dem Totalen derselben, liegt nach dem Spinoza das Weltall in einer umfassenden Deutlichkeit. Aber dieses Totale, dieses Zusammennehmen, Vieles in Einem, dieser Inbegriff setzt, wie wir gesehen, ein denkendes Subject voraus, das in seiner Vorstellung umfasst, sammelt und verbindet. Ohne dieses vereinigende Subject bleiben die Theile isolirt und unverbunden, immer noch Vieles, und nur durch die umfassenden Gedanken werden sie vereint.

Wenn also nach dem Spinoza das Weltall, oder die wahre Substanz in dem Inbegriffe aller materiellen und denkenden Wesen besteht, so setzt dieser Inbegriff das Dasein eines inbegreifenden Subjects voraus. Dieses Subject wird alle Seiten umfassen, alle Begriffe endlicher Wesen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit verbinden und sie alle mit der vollkommensten Deutlichkeit denken müssen; denn jede Dunkelheit in der Vorstellung lässt eine Lücke zurück, und der Inbegriff, den wir suchen, ist nicht vollständig. Ohne Geisterwelt machen die körperlichen Dinge kein System aus; aber die eingeschränkten Geister bilden gleichsam nur Bruchstücke des Ganzen, die von einem uneingeschränkten Geiste in ihrem unendlichen Bezirke umfasst und in ein System verbunden werden müssen. Dass dieser schrankenlose Geist der Kraft nach unendlich, selbständig und unabhängig sein wird, ergiebt sich von selbst; und sonach hätte uns Spinoza's Idee von dem unendlichen Weltall auf das nothwendige Dasein eines der Kraft nach unendlichen, einzelnen Wesens geführt, dessen Gedanken alles Mannigfaltige der Körper- und Geister-

welt auf das allerdeutlichste umfassen und in ein System verbinden, und ohne welches das Unendliche der Ausbreitung nach nicht subsistiren kann. — Auf solche Weise würde unser Zwist mit diesem Weltweisen ja hier am Scheidewege schon gröfstentheils beigelegt sein. Wir hätten dabei diesen redlichen Wahrheitsforscher zu unserm Freunde; denn gewiss, der Mann, der sein Leben einzig und allein der Wahrheit gewidmet hatte, würde sich der Wahrheit nicht aus Eigensinn oder Eitelkeit widersetzen. Wir könnten ihn umarmen und noch eine weite Strecke gemeinschaftlich fortziehen. Ja, wenn uns SPINOZA alles dieses zugiebt, so wären wir beinahe schon am Ziele.

XIV.

Fortgesetzter Streit mit den Pantheisten. — Annäherung, Vereinigungspunkt mit denselben. — Unschädlichkeit des geläuterten Pantheismus. — Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind.

Mit nichten, würde mein Freund LESSING rufen, wenn er unserer letzten Vorlesung beigewohnt hätte; ihr seid bei weitem noch nicht am Ziele, und ruft Sieg, bevor ihr überwunden. Wenn auch alle die Bemerkungen richtig wären, die ihr wider SPINOZA vorgebracht habt, so hättet ihr am Ende doch nur blofs SPINOZA, nicht den Spinozismus widerlegt. Ihr hättet gezeigt, dass das System dieses Weltweisen, so gut wie jedes andere, das irgend ein Sterblicher aufgeführt hat, seine Mängel und Lücken habe, dass er in der Grundlage gefehlt, die er seinem Lehrgebäude gegeben, und Dinge ausgelassen habe, ohne welche dieses nicht bestehen kann. Folgt aber daraus schon der völlige Umsturz alles dessen, was SPINOZA behauptet? Wie, wenn ein späterer Anhänger dieses grofsen Mannes die Lücken auszufüllen und die Mängel zu ergänzen suchte? Oder, wenn wir überall auf System Verzicht thäten und geständen, die Dinge liefsen sich von uns nicht in eine geometrische Schlusskette verbinden, müsste desswegen der Spinozismus, oder der Pantheismus, wenn ihr wollt, gänzlich aufgegeben werden? Könnte dem ungeachtet der Satz nicht wahr sein: Alles ist Eins und Eins ist Alles?

Ihr habt das System eures Gegners widerlegt; ist dadurch das eurige erwiesen? Lasset uns genauer zusehen, würde er fortfahren, wie weit wir gekommen sind. Ihr sagt: SPINOZA kann nach seinen Grundsätzen den Ursprung der Bewegung nicht erklären. Gut! Welcher Antispinozist oder Theist weifs denn hiervon besser Rechenschaft zu geben? Er beruft sich auf den Willen Gottes, der der Materie die Bewegung mitgetheilt haben soll. Auch SPINOZA lässt alle Bewegung aus etwas ähnlichem, das er Willen nennt, entspringen, wiewohl ich mir seine Aeufserung über diesen Punkt nicht völlig deutlich zu machen weifs. Vielleicht findet auch der Pantheist einen andern Behelf von dieser Art, den Ursprung der Bewegung zu erklären; und wenn er ihn nicht findet, so mag solcher überall unerklärt bleiben. Am Ende ist das Berufen auf den göttlichen Willen vom Geständnisse seiner Unwissenheit nicht weit entfernt, und der Vorzug, den der Theismus hierin haben mag, bei weitem nicht wichtig genug, diesem Systeme das entschiedene Uebergewicht zu geben. Den Unterschied zwischen Wahrheit und Güte, Erkenntniss und Billigung, nebst allen Folgen, die mit Recht aus diesem Unterschiede gezogen werden, kann der Pantheist zugeben, und die Quelle des Formalen eben sowohl als des Materialen in die einzige Substanz der Gottheit setzen. Ihr seht, wie vieles ich in seinem Namen einräume, ohne desswegen das System aufzugeben. Durch eure oder ähnliche Gründe bewogen, räume ich den richtig bemerkten Unterschied zwischen dem Unendlichen der Ausbreitung und dem Unendlichen der Kraft nach willig ein, und gebe sonach zu, dass das nothwendige Wesen nicht, wie SPINOZA selbst behauptet hat, in dem Inbegriffe unendlich vieler zufälligen Wesen bestehen könne; denn auf diese Weise würde es blofs der Ausbreitung nach unendlich sein, der Kraft nach aber immer noch endlich und abhängig bleiben. Ich nehme also, wie wahrscheinlicherweise SPINOZA selbst gethan haben würde, mit euch an, dass das einzige nothwendige Wesen in seiner Einheit und der Kraft nach unendlich sein müsse; und so können wir nach unserm Systeme, eben sowohl als der Theist nach dem seinigen, nicht nur den Ursprung des Wahren, sondern auch den Ursprung aller Güte in das Wesen der Gottheit setzen. Da wir also (ich rede immer noch im Namen meines abgeschiedenen Freundes), da wir das System nunmehr in etwas abgeändert haben und der Gottheit, eben sowohl als der Theist, die aller-

höchste Vollkommenheit zuschreiben, so nehmen wir dem zufolge auch mit diesem an, dass sich der göttliche Verstand alle möglichen zufälligen Dinge, nebst ihren unendlichen Mannigfaltigkeiten und Veränderungen, sammt ihrer Verschiedenheit und Güte, Schönheit und Ordnung, auf das allerdeutlichste und ausführlichste vorgestellt, und dass er vermöge seiner allerhöchsten Billigungskraft der besten und vollkommensten Reihe der Dinge den Vorzug gegeben habe. Alles dieses muss nach dem Systeme des wahren Theisten in dem Verstande Gottes vorgegangen sein, und unaufhörlich vorgehen. Auch der Theist muss also der wirklich gewordenen Reihe der Dinge eine Art von idealischem Dasein in dem göttlichen Verstande zuschreiben, und dieses kann der Pantheist seinem Systeme unbeschadet zugeben. Er bleibt aber bei diesem idealischen Dasein stehen, und wenn der Theist fortrückt und zu dieser Behauptung hinzusetzt: Gott habe dieser wirklichen Reihe der Dinge auch aufser sich ein objectives Dasein mitgetheilt, so zieht jener sich bescheiden zurück und sieht keinen Grund, dieses einzuräumen. Wodurch überführt ihr ihn von dieser objectiven Existenz aufserhalb des göttlichen Verstandes? Wer sagt uns, dass wir selbst und die Welt, die uns umgiebt, etwas mehr haben, als das idealische Dasein in dem göttlichen Verstande; etwas mehr sind, als Gedanken Gottes und Modificationen seiner Urkraft?

„Wenn ich Sie recht verstehe, würde ich ihm antworten, so geben Sie, im Namen Ihres Pantheisten, zwar einen aufserweltlichen Gott zu, leugnen aber eine aufsergöttliche Welt, und machen Gott gleichsam zum unendlichen Egoisten."

Meine Gedanken habt ihr richtig aufgefasst, und ihr wisst, wie wenig ich den lächerlichen Anstrich achte, den ihr ihm zu geben sucht. Mein Pantheismus gleicht, wenn ihr wollt, einer zweiköpfigen Hydra. Einer dieser Köpfe führt die Ueberschrift: Alles ist Eins; der andere: Eins ist Alles. Ihr müsst beide zugleich abschlagen, wenn ihr das Ungeheuer tödten wollt. Bevor ihr euch aber an die herculische Arbeit wagt, gebt wohl auf die Waffen Acht, mit welchen es sich vertheidigen dürfte.

Gedanken, das Denkende, das Gedachte, das sind drei Rücksichten, deren Verschiedenheiten wir uns bewusst sind, so lange das Denken noch blofs im Vermögen ist, so lange noch nicht wirklich gedacht wird.

So lange nämlich das denkende Wesen, als Subject, blofs das Vermögen zu denken hat, das Gedachte, als das Object, blofs die Fähigkeit hat, gedacht zu werden, und aus der Beziehung des Objects auf das Subject der Gedanke noch nicht wirklich entstanden ist. Sobald aber das Denken wirklich vor sich geht, so tritt das Subject mit dem Objecte in die innigste Verbindung, und erzeugt den Gedanken. Dieser ist innerhalb des Denkenden befindlich, und in so weit er ein treuer Abdruck des Gedachten ist, von dem Objecte selbst nicht zu unterscheiden. Merkt also wohl, bevor ihr meinen Pantheisten widerlegt! Ihr gesteht ein, dass bei wirklichem Denken, und in so weit der Gedanke wahr ist, jener Unterschied der Rücksichten verschwinde, und das Gedachte von dem wirklichen wahren Gedanken nicht zu unterscheiden, und also mit demselben völlig eins sei. Nun ist der Gedanke ein Accidens des denkenden Wesens und kann von seiner Substanz nicht getrennt werden; mithin wird der Gedanke nirgends anders, als in dem Denkenden, und als eine blofse Abänderung desselben, anzutreffen sein. Da nun in Gott, wie wir alle gestehen, kein blofses Vermögen stattfindet, alles vielmehr in der thätigsten Wirklichkeit sein muss, da ferner alle Gedanken Gottes wahr und treffend sind, so wird kein Gedanke in Gott von seinem Urbilde zu unterscheiden sein, oder vielmehr die Gedanken Gottes, die als Abänderungen desselben in ihm anzutreffen sind, werden zugleich ihre eigenen Urbilder selbst sein. Die innere stets wirkende Thätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen, mit der unendlichen Reihe aller ihrer auf einander folgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und dieses sind wir sammt der Sinnenwelt aufser uns. Von dieser Seite vorgestellt scheint mir der Pantheismus, den ihr gestürzt zu haben glaubtet, völlig wieder auf seinen Füfsen zu stehen. Ihr wolltet ihn widerlegen? Zeiget erst die Möglichkeit hiervon an! Wenn dieses geschehen soll, so muss gezeigt werden, dass die Urbilder aufser Gott nicht dieselben Prädicate haben, als die Vorstellungen oder die Bilder derselben, die in Gott anzutreffen sind. Dieses aber leugnet ihr ja selbst nach eurem eigenen Systeme. Die Gedanken Gottes müssen ja im höchsten Grade wahr und anpassend sein, müssen also alle Prädicate haben, die ihren Vorwürfen zukommen.

Ja wohl, würde ich meinem Freunde hier einfallen, die Prädicate alle, jedoch mit Ausnahme derjenigen, die dem Urbilde blofs als Urbild

zukommen, und die das Subject nicht annehmen kann, ohne dass es aufhöre Subject zu sein. So weit erstreckt sich nicht die von der Wahrheit vorausgesetzte Uebereinstimmung zwischen Urbild und Abbild, dass dadurch die Verschiedenheit ihrer Verhältnisse aufgehoben würde. Das allertreueste Bild muss nicht aufhören Bild zu sein, würde von seiner Wahrheit verlieren, wenn es zum Urbilde werden sollte. Wenn also dieses der Punkt ist, mein Freund! auf den es in unserm Streite ankommt, so wird er, wie ich hoffe, noch zu entscheiden sein. Mich dünkt, es giebt untrügliche Merkmale, die mich, als Gegenstand von mir, als Vorstellung in Gott, mich als Urbild von mir, als Bild in dem göttlichen Verstande, auf das untrüglichste unterscheiden. Das Bewusstsein meiner selbst, verbunden mit völliger Unkunde alles dessen, was nicht in meinen Denkungskreis fällt, ist der sprechendste Beweis von meiner aufsergöttlichen Substantialität, von meinem urbildlichen Dasein. Gott hat zwar den richtigsten Begriff von dem Mafse meiner Kräfte, also auch von dem Umfange meines Bewusstseins. Aber dieses Bild meines Bewusstseins ist in ihm nicht von dem Bewusstsein seiner Unendlichkeit abgesondert, nicht so, wie in mir, mit der Wirklichkeit so mancher Dinge verbunden, die ich selbst nicht kenne, und die doch zum Theil mit meinem Wesen verbunden sind. Ein anderes ist Schranken haben, eingeschränkt sein; ein anderes ist, die Schranken kennen, die ein von uns selbst verschiedenes Wesen besitzt. Das allerhöchste Wesen kennt auch meine Schwachheit, aber es besitzt sie nicht. Weit gefehlt, dass der Begriff, den er von mir hat, desswegen aufhöre wahr zu sein, so würde er vielmehr auf keine andere Weise der wahrste sein können.

„Muss zum Gedanken Gottes noch etwas hinzukommen, wenn er aufser Gott wirklich werden soll?"

Ich glaube, die Frage führt bis auf den Grund unsers Streites, und ich will mich mit aller Aufrichtigkeit und Deutlichkeit, deren ich fähig bin, darüber erklären.

Die Gedanken, als Gegenstand des Erkenntnissvermögens, sind in Gott im höchsten Grade wahr. Das Unwahre, sowohl Irrthum, als Sinnestäuschung, findet in dem göttlichen Verstande nur statt als Prädicat eingeschränkter zufälliger Wesen. Er kennt mich sammt allen meinen Mängeln und Schwachheiten, also auch die Irrthümer meines Verstandes und die Täuschung meiner Sinne.

Als Gegenstand des Billigungsvermögens kennt Gott das Böse sowohl, als das Gute, beides nach der Wahrheit, d. h. mit dem ihnen auf das genaueste angemessenen Grade der Billigung und Missbilligung, und also das Beste mit der kräftigsten Billigung, mit der lebendigsten Erkenntniss. Diese dringt auf Wirksamkeit. Die höchst lebendige Kraft in Gott, die von unendlicher Wirksamkeit ist, wirkt in ihm selbst die ihm zukommenden Prädicate und ist die Quelle seines eigenen Daseins, des absoluten Besten. Da aber auch das Beste in Verbindung, *optimum secundum quid*, als Gedanke in Gott, seine vergleichungsweise höchste Billigung mit sich führt, so muss auch dieses, vermöge seiner höchst lebendigen Kraft zur Wirklichkeit kommen, und zwar nicht in ihm, denn in ihm kann nur das absolute Beste vorhanden sein, sondern abgesondert von seiner Substanz, als eine aufsergöttliche Reihe und Verbindung zufälliger Dinge, als eine objective Welt.

„Was thut aber Gott zu seinen Gedanken, zu seinen Vorstellungen des Besten hinzu, dass sie aufser ihm auch wirklich werden?"

Wer dieses so eigentlich versteht und sagen kann, mein Bester! der versteht es auch zu thun, und dieses werdet ihr von einem schwachen Hypothesenkrämer nicht fordern. Indessen, wenn von eingeschränkten Geistern die Rede ist, so habe ich auf diese Frage bereits so viel geantwortet, als ich antworten kann. Zur Vorstellung eines endlichen Geistes in Gott muss das eigene Bewusstsein, mit Unkunde alles dessen, was aufserhalb seiner Schranken fällt, hinzukommen; so ist der Geist eine aufsergöttliche Substanz. Von den übrigen Dingen weifs ich es nicht, kann ich euch auch kein solches Merkmal angeben. Was ich von einem sich selbst bewusst seienden Wesen anzugeben weifs, erkenne ich aus mir selbst, weil ich selbst ein solches Wesen bin und mein eigenes Bewusstsein habe. Ob die übrigen eingeschränkten Wesen neben mir eine Substantialität haben, die der meinigen ähnlich ist, ob, mit Leibniz zu reden, alle Wesen nur in so fern für sich bestehen, in so fern sie Vorstellungskräfte haben, die Materie aber eine blofse Scheinsubstanz zu nennen sei, oder ob es auch eine Art von Substantialität gebe, die der Materie eigen ist: diese Untersuchung würde mich zu weit von meinem Vorhaben abführen, und kann für jetzt dahin gestellt bleiben. Für jetzt habe ich blofs mich und denkende Wesen meines gleichen zu betrachten, um den Streit mit den Pantheisten zu entscheiden. Um zu beweisen,

dass nicht alle Dinge bloſse Gedanken des Unendlichen sind, habe ich bloſs darzuthun, dass es auſsergöttliche endliche Geister gebe, die ihre eigene Substantialität haben, ohne mich auf Substanzen anderer Art einzulassen; ja es ist genug, wenn ich zeige, dass ich selbst ein mir eigenes Bewusstsein habe, und daher eine für mich bestehende auſsergöttliche Substanz sein müsse. Hiervon den Pantheisten zu überführen, wird nunmehr nicht schwer sein.

Kein Wesen hat einen unmittelbaren Begriff von einer gröſsern Realität, als die ihm selbst zukommt. Wenn wir uns höhere Wesen denken wollen, so denken wir bloſs anschauend und unmittelbar den Umfang unserer eigenen Kräfte, und setzen die Schranken immer weiter und weiter hinaus, um uns vollkommenere Wesen, als wir selbst sind, vorzustellen; oder entfernen sie ganz, um zu dem Begriffe eines höchst vollkommenen Wesens zu gelangen. Das ganze Gebiet aber der Realität, die wir nicht selbst besitzen, ist auch unserer Erkenntniss fremd, und kann von uns nicht anschauend erkannt werden. Dieses ist ein allgemein erkannter philosophischer Grundsatz. Aber eben so wahr ist von der andern Seite der Satz: Kein Wesen kann sich irgend eines Grades seiner Realität wirklich entäuſsern. Ich kann mir kein Wesen denken, das geringere und eingeschränktere Fähigkeiten hat, als ich, mit wirklicher Entäuſserung und Unkunde alles dessen, was mir mehr zu theil geworden. Wenn ich mir die Sinneskraft eines Blinden vorstellen will, so muss ich meine Aufmerksamkeit bloſs auf die Eindrücke und Empfindungen der übrigen Sinne richten, und dadurch die Eindrücke des Gesichts zu schwächen und zu verdunkeln suchen, oder ich lasse auch die sichtlichen Bilder bei ihrer anschaulichen Vollkommenheit, und spreche sie nebst ihren Folgen und Wirkungen dem Blindgeborenen ab.

In dem ersten Falle erlange ich einen Begriff von dem Positiven, in dem zweiten Falle von den Schranken seiner Sinnesfähigkeit. Aber die völlige Abwesenheit aller sinnlichen Eindrücke kann ich bei mir selbst nicht bewerkstelligen. Eben so wenig kann Gott, vermöge der Fülle seiner Vollkommenheit, sich irgend ein eingeschränktes Wesen mit wirklicher Entäuſserung seiner Gottheit denken. Er denkt sich einen eingeschränkten Grad seiner Realität, mit allen aus dieser Eingeschränktheit folgenden Schwachheiten und Unvermögen. Er selbst aber bleibt

sich seiner unendlichen Realität unentäufsert. Der Gedanke in Gott also, der ein eingeschränktes Wesen zum Objecte hat, kann in ihm zu keinem eigenen, gleichsam abgerissenen Bewusstsein gelangen. Der Wahrheit der göttlichen Begriffe wird dadurch nichts entzogen; vielmehr muss, nach unserer Erklärung von Wahrheit, dieser Begriff in Gott bloſs subjectiv bleiben, und kein eigenes Bewusstsein mit Entäufserung aller höhern Vollkommenheit wirklich besitzen; sonst würde er Object und nicht mehr Begriff des Objects sein.

Lasset uns den Grad der Realität, der einem eingeschränkten Wesen zukommt, *A*, die Einschränkung aber; oder die Realität, die ihm verweigert wird, *B* nennen, so wird Gott, indem er sich dieses eingeschränkte Wesen vorstellt, *A* nebst allen seinen Folgen von diesem Wesen bejahend, *B* aber nebst allen seinen Folgen von demselben verneinend denken, und eben dadurch den allervollständigsten, richtigsten und wahrsten Begriff von diesem Wesen haben. Unmöglich aber kann Gott in sich selbst das Bewusstsein von *A* mit wirklicher Entäufserung und Abwesenheit des *B* hervorbringen oder besitzen; denn dieses wäre wahre Entäufserung seiner Göttlichkeit.

Indessen mag vielleicht auch hier eintreffen, was SPINOZA bei einer andern Gelegenheit bemerkt: *Pleraeque oriuntur controversiae, quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam re vera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant ita, ut quos in aliis errores et absurda esse putant, non sint.* Lasset uns also abermals untersuchen, wie weit wir mit dem Pantheisten aus einander sind; vielleicht, dass wir am Ende uns näher kommen, als wir selbst glauben. Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche, Eins dieses Viele zur Wirklichkeit gebracht; jener hingegen: das Unendliche umfasst alles, ist selbst alles, ist Eins und zugleich Alles. So wenig das Viele ohne das Eine vorhanden sein kann, eben so wenig kann, nach dem Pantheisten, das unendliche Eins ohne Alles existiren. Unsererseits gestehen wir ein, dass die Existenz des Endlichen ohne das Unendliche nicht denkbar sei. Wir geben ferner zu, dass die Existenz des Unendlichen ohne die deutlichste Erkenntniss alles Endlichen nicht gedacht werden könne. Wir halten aber dafür, dass das Dasein des Unendlichen ohne Wirklichkeit alles

Endlichen gar wohl möglich und denkbar sei; dass also zwar dieses von jenem, aber nicht jenes von diesem, der Existenz nach, abhängig sei. Wir trennen also Gott von der Natur, schreiben jenem ein aufserweltliches, so wie der Welt ein aufsergöttliches Wesen zu. Der Anhänger des vorgedachten Pantheismus hingegen, mit dem wir es hier zu thun haben, nimmt an: es gebe überall kein aufsergöttliches Dasein, sondern die Vorstellungen des Unendlichen erlangten durch ihre Nothwendigkeit eine Art von Dasein in Gott selbst, das im Grunde mit seinem Wesen auf das innigste vereint sei. Lassen Sie uns einstweilen alles bei Seite setzen, was wir vorhin wider diese Hypothese erinnert haben, und jetzt blofs diese Frage aufwerfen: Haben alle Gedanken Gottes dieses eigene Selbstbewusstsein, das wir in uns selbst wahrnehmen, und nicht verleugnen können, oder haben es nur einige mit Ausschliefsung der übrigen? Das erstere wird niemand behaupten; denn wenn alle Gedanken Gottes blofs, weil sie Gedanken Gottes sind, das haben, was zum Dasein Gottes gefordert wird, so kann keiner derselben in der That wirklich vorhanden sein. So viel ist doch am Ende vom Dasein unleugbar, dass die Existenz einer gewissen Bestimmung die entgegengesetzte Bestimmung ausschliefst; dass die gegenwärtigen Abänderungen der Dinge nicht mit den vergangenen und zukünftigen Abänderungen derselben gleich wirklich sein können, dass ich, der ich jetzt sitze und spreche, nicht mehr liege und schlafe. Lasset immer sein, dass nach Spinoza (wie im Grunde nach der Wahrheit) das Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände nur in mir, als einem eingeschränkten Wesen, statt findet, so ist es doch immer ein Aufeinanderfolgen verschiedener Zustände, die sich einander wechselsweise ausschliefsen, und also das Wirklichwerden eines Gedankens Gottes, mit Ausschliefsung der übrigen, voraussetzen.

Es haben also nur einige Gedanken Gottes vorzugsweise dasjenige erlangt, was wir Existenz nennen, und worüber jetzt gestritten wird: ob sie dabei immer noch innerhalb seines Wesens geblieben, oder aufserhalb desselben ihre eigene Substantialität erlangt haben. Diese Gedanken Gottes, welche vorzüglich zur Existenz gelangen, haben ihren Vorzug nicht vermöge ihrer Wahrheit und Denkbarkeit; denn ihr Gegentheil ist eben so denkbar, war es wenigstens oder wird es sein, und die Verschiedenheit der Zeit ändert nichts an der Wahrheit und Denkbarkeit der

Dinge. Die Mittelursachen thun der Sache eben so wenig Genüge; denn da sie nach SPINOZA in unendliche Reihen auflösbar sind, so verschieben sie nur die Frage, ohne sie zu beantworten. Alles dieses haben wir in den vorigen Vorlesungen zur Genüge aus einander gesetzt. Die Gedanken Gottes, die mit Ausschliefsung der übrigen zur Wirklichkeit kommen, werden also diesen Vorzug, vermöge ihrer relativen Güte und Zweckmäfsigkeit erhalten, in so weit sie nämlich so und nicht anders, jetzt und hier, der Idee des Vollkommenen und Besten entsprechen. Diese sichtbare Welt ist also, nach dem Pantheisten, als ein Gedanke Gottes innerhalb seines Wesens wirklich vorhanden; in so weit sie in ihm eine Vorstellung des besten und vollkommensten Inbegriffs mannigfaltiger endlicher Wesen ist, die im Zusammenhange gedacht werden können. In diesem unermesslichen Gedanken ist der Mensch, bin ich Mensch auch ein Gedanke Gottes, mit dem abgesonderten, eingeschränkten Bewusstsein meiner selbst begabt, völlig alles dessen unkundig, was aufserhalb meiner Eingeschränktheit liegt. Ich bin dieser Eingeschränktheit halber auch der Glückseligkeit und des Elends fähig; zum Theil durch mich selbst, und durch meine eigenen Handlungen; zum Theil auch ohne mein Hinzuthun, und in Absicht auf meine Glückseligkeit oder mein Elend von andern Gedanken Gottes abhängig.

Ich Mensch kann ferner alles Gute, was mir werden soll, blofs von der Substanz erwarten, deren Gedanke und Modification ich sein soll, in so weit sie einen Theil desselben von mir selbst, einen Theil aber von andern ihrer Gedanken abhängen lassen will. Zwar nicht eigentlich will, denn SPINOZA hält Willen und Verstand für einerlei. Indessen, wenn ich ihn recht verstehe, und so, wie ihn mein Freund erklärt, unterscheidet er doch Kenntniss des Wahren von Kenntniss des Guten, und nennt die Erkenntniss des Guten Willen, in so weit durch dasselbe ein Gedanke vor dem andern einen Vorzug erhält. Mithin können wir immer sagen: Alles Gute, das wir erhalten, ist eine Wirkung des göttlichen Willens, und auch in so weit eine Wirkung seines freien Willens, in so weit er für gut befunden, unsere Glückseligkeit von uns oder von andern seiner Gedanken abhängig sein zu lassen. Nehmet alles dieses an, und ich frage, worin unterscheidet sich nunmehr das von meinem Freunde vertheidigte System von dem unsrigen?

Ich Mensch, Gedanke der Gottheit, werde nie aufhören, ein Gedanke

der Gottheit zu bleiben, und werde in dieser unendlichen Folge von Zeiten glückselig oder elend sein, je nachdem ich ihn, meinen Denker, mehr oder weniger erkenne, mehr oder weniger liebe; je nachdem ich mich bestrebe (denn auch ein Bestreben muss SPINOZA diesem Gedanken Gottes zukommen lassen), je nachdem ich mich mehr oder weniger bestrebe, dieser Quelle meines Daseins ähnlich zu werden, und seine übrigen Gedanken zu lieben, wie mich selbst. Wenn mein Freund, der Vertheidiger des geläuterten Spinozismus, alles dieses zugiebt, wie er, vermöge seiner Grundsätze, sicherlich gethan haben würde, so ist Moral und Religion geborgen; so unterscheidet sich ferner diese Schule von unserm Systeme blofs in einer Subtilität, die niemals praktisch werden kann, in einer unfruchtbaren Betrachtung: ob Gott diesen Gedanken des besten Zusammenhanges zufälliger Dinge hat ausstrahlen, ausfliefsen, ausströmen, oder mit welchem Bilde soll ich es vergleichen? (denn diese Subtilität lässt sich kaum anders, als durch Bilder beschreiben) ob er das Licht hat von sich wegblitzen, oder nur innerlich leuchten lassen? Ob es blofs Quelle geblieben, oder ob die Quelle sich in einen Strom ergossen habe? Wenn man sich durch dergleichen bildliche Redensarten das Hervorbringen, Erschaffen, Wirklichmachen u. s. w. sinnlich machen will, so ist schwer zu verhüten, dass nicht Missdeutung oder Missverständniss die Metapher über ihre Grenzen ausdehne und auf Abwege führe; auf Atheismus oder Schwärmerei, je nachdem das Gemüth sonst zu Verzückungen, oder zum trocknen Nachdenken gestimmt ist. Die Systeme scheinen in ihren Folgesätzen noch so weit von einander entfernt zu sein, und im Grunde ist es Missdeutung derselben Metapher, die bald Gott zu bildlich in die Welt, bald die Welt zu bildlich in Gott versetzt. Aufrichtige Liebe zur Wahrheit führt gar bald auf den Punkt zurück, von welchem man ausgegangen ist, und zeigt, dass man sich blofs in Worten verwickelt habe. Thuet auf Worte Verzicht, und Weisheitsfreund, umarme deinen Bruder!

XV.

Lessing. — Dessen Verdienst um die Religion der Vernunft. — Seine Gedanken vom geläuterten Pantheismus.

Freund D., der uns in der letzten Morgenstunde überraschte, machte mir beim Weggehen Vorwürfe. Wie kommen Sie darauf, sagte er, unsern Lessing zum Vertheidiger eines so irrigen verschrieenen Lehrgebäudes zu machen? Fiel Ihnen sonst kein Name ein, dem Sie dieses verdächtige Geschäft auftragen konnten? Sie wissen, war meine Antwort, dass mir Lessing allemal zuerst einfällt, wenn ich mich nach einem Beurtheiler in solchen Dingen umsehe. Mit ihm habe ich sehr lange philosophischen Umgang gehabt; wir haben uns viele Jahre hindurch unsere Gedanken über diese Materien einander mitgetheilt, mit der unbefangenen Wahrheitsliebe mitgetheilt, die weder Rechthaberei, noch Gefälligkeit stattfinden lässt. Er ist es also, dessen Bild mir, zuweilen aus blofser Gewohnheit, immer noch vorschwebt, so oft ein philosophischer Satz erörtert, so oft Gründe und Gegengründe mit einander verglichen, gegen einander abgewogen werden sollen. — Ich würde gleichwohl anstehen, sprach er, mich bei dieser Gelegenheit seines Namens zu bedienen. Um alles in der Welt willen möchte ich wider die Religionsgrundsätze dieses vortrefflichen Mannes nicht den mindesten Verdacht erregen. Wie? Lessing ein Vertheidiger des Pantheismus, einer Lehre, die auf überfeine sophistische Gründe gebaut ist, und wenn sie nicht alle Wahrheiten der natürlichen Religion geradezu umstöfst, solche doch wenigstens höchst problematisch macht? Wem mussten die Wahrheiten der Vernunftreligion unverletzlicher sein, als ihm, dem Beschützer des Fragmentisten? dem Urheber des *Nathan*? Deutschland kennt keinen Weltweisen, der die Religion der Vernunft in einer solchen Lauterkeit, so ohne alle Vermischung mit Irrthum und Vorurtheil gelehrt, und dem schlichten Menschenverstande so überzeugend vorgetragen, als der Fragmentist. Seine Anhängigkeit an der natürlichen Religion ging so weit, dass er aus Eifer für dieselbe keine geoffenbarte neben ihr leiden wollte. Er glaubte alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungetheilt aus dem Lichte der Vernunft

strömen zu lassen. Mit der Vertheidigung des Fragmentisten scheint LESSING auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben. Man erkennt zwar schon an seinen frühesten Schriften, dass ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sittenlehre allezeit heilig und unverletzlich gewesen sind; allein nach seiner Bekanntschaft mit dem Fragmentisten bemerkt man in seinen Schriften, in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung seines Freundes oder Gastes, wie er ihn nennt, geschrieben, dieselbe ruhige Ueberzeugung, die diesem so eigen war, dieselbe unbefangene Entfernung von aller Zweifelsucht, denselben planen Gang des gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die Wahrheiten der Vernunftreligion. — Und in seinem *Nathan*? Was HORAZ in Absicht auf die Sittenlehre vom HOMER sagt:

Qui, quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,
Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.

eben das möchte ich von dem Meisterstücke LESSING's, in Absicht auf gewisse Wahrheiten der natürlichen Religion, zu behaupten wagen. Hauptsächlich, was die Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes betrifft, kenne ich keinen Schriftsteller, der diese grofsen Wahrheiten in derselben Lauterkeit, mit derselben Ueberzeugungskraft, und mit demselben Interesse dem Leser ans Herz gelegt hätte, als er.

Cur ita crediderim, nisi quid te detinet, audi!

In allen Handlungen der Menschen, die wir beobachten können, bemerken wir eine Art von Entgegensetzung zwischen Hoheit und Herablassung, Würde und Vertraulichkeit; die uns von der Schwierigkeit überzeugt, diese beiden sittlichen Eigenschaften in einem Charakter zu verbinden. Schon die Sprache führt auf eine solche Entgegensetzung, indem wir den abgeleiteten moralischen Sinn der Worte mit ihrem ursprünglichen physischen Sinne vergleichen, und die Hoheit oder Erhabenheit der Herablassung entgegenstellen. Wenn das physisch Erhabene herabgelassen wird, so hört es auf erhaben zu sein; daher ist man auch im Sittlichen diese Unmöglichkeit der Verbindung anzunehmen geneigt, wiewohl im Grunde hier gerade das Gegentheil statt hat, indem die höchste sittliche Erhabenheit in der Herablassung besteht, und Würde ohne Vertraulichkeit ihren wahren Werth verkennt. Es ist eine nicht geringe Verfeinerung der Begriffe, diesen Unterschied zwischen

dem Sittlichen und Physischen einzusehen, und sich durch das gemeine Vorurtheil nicht blenden zu lassen. Jener grofse König, der, mit seinen Kindern auf Steckenpferden um den Tisch herumspazierend, von einem fremden Gesandten überrascht werden sollte, hatte Recht zu fragen: Ist er verheirathet? Ja, wurde geantwortet. Hat er Kinder? — Ja. — Nun so mag er hereinkommen, waren die Worte des guten Königs, der nur einem Vater die Gesinnung zutrauen konnte, dass die Würde durch väterliche Herablassung nichts verliere. Ohne eigenes Gefühl erkennt der Hofmann selten diese Wahrheit. Herablassung ist ihm gewöhnlicher weise Kleinheit des Geistes, und väterliche Vertraulichkeit wenig mehr, als Schwachheit.

Dieselbe Schwierigkeit, sich diese beiden Eigenschaften in Verbindung zu denken, hat die Menschen von jeher in Absicht der Religion auf entgegengesetzte Irrwege geführt. Man hat entweder die Erhabenheit des göttlichen Wesens, oder dessen Herablassung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwirkung ausgeschlossen, bald in alle menschlichen Handlungen so mit eingeflochten, dass er auch an den menschlichen Schwachheiten theilnehmen musste. Die Philosophen, welche die Unendlichkeit Gottes einsahen, hielten es seiner für unwürdig, um das Schicksal des Menschen und anderer nicht unendlichen Wesen sich zu bekümmern. Sie erhoben also ihre Gottheit völlig über die sublunarische Welt, und trugen ihr blofs die Sorge für die Erhaltung des Ganzen auf, für die Arten und Geschlechter der Dinge, mit völligem Verzichte auf die Schicksale und Begegnisse einzelner Wesen; mochten diese übrigens zu der vernünftigen, oder zu der unvernünftigen Classe gehören. Das populäre System der Dichter und Priester war diesem gerade entgegengesetzt. Nicht nur grofse Naturveränderungen, Begebenheiten und Revolutionen der Staaten, Kriege und Verheerungen schrieben sie der unmittelbaren Einwirkung ihrer Gottheiten zu, sondern sie führten ihren Jupiter auch als häuslichen Gast zu ihrem Philemon und Baucis, und liefsen ihn an dem dürftigen Schicksale dieser armen Landleute gastfreundlichen Antheil nehmen. Wenn diese Vorstellungsart von der einen Seite den Nutzen hatte, dass sie die Gottheit den Menschen gleichsam näher brachte, sie zum Zeugen und Richter der menschlichen Handlungen, so wie zum Tröster in Beschwerlichkeiten dieses Lebens machte, so hatte sie von der andern Seite hingegen den Fehler,

dass sie die Gottheit zu menschlichen Schwachheiten herabwürdigte, und ihre unendliche Erhabenheit und Selbstgenügsamkeit nicht genug anzuerkennen Veranlassung gab.

Ferner liefs dieses populäre System die Hand der Gottheit nur in aufserordentlichen und erstaunlichen Fällen, oder in Wunderdingen erkennen; das heifst, blofs in solchen einzelnen Begebenheiten, wo das Absichtliche in die Augen fällt, wo die Mitwirkung eines freiwilligen nach Vorsatz und mit Bewusstsein handelnden Wesens nicht zu bezweifeln ist. Der gemeine Lauf der Dinge aber, wo alles nach festgesetzten Regeln zu gehen scheint, wurde für Wirkung der Natur gehalten und der Mitwirkung der Gottheit gänzlich entzogen. Ordnung der Natur und Wille der Gottheit waren sich wie entgegengesetzt. Je mehr man Ordnung und Regelmäfsigkeit in dem Laufe der Natur entdeckte, desto weniger Raum wurde der Regierung Gottes gelassen, und daher kommt es, dass die ersten Naturforscher auch die ersten Gottesleugner gewesen sind.

Sie wissen, fuhr er fort, dass in dem letzten Jahrhunderte die gröfsten Männer diese Begriffe noch nicht so völlig ins reine gebracht hatten. Immer noch wurde das philosophische Vorurtheil begünstigt, dass die allerhöchste Ursache blofs nach allgemeinen Gesetzen handle. Das Besondere war blofs, als Folge aus dem Allgemeinen, ein Gegenstand der göttlichen Regierung. An und für sich konnte es der göttlichen Absicht gemäfs oder zuwider sein; so wie es die allgemeinen Gesetze der Natur mit sich brachten, so und nicht anders musste es von der göttlichen Regierung zugelassen oder durch eine unmittelbare Dazwischenkunft, das ist, durch ein Wunderwerk, aus dem Wege geschafft werden.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem Systeme der Absichten und dem Systeme der wirkenden Ursachen anzuerkennen, und mit Shaftesbury und Leibniz einzusehen, dass die Absichten Gottes, so wie seine Mitwirkung bis auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, des Leblosen sowohl als des Lebendigen, sich erstrecken; dass aus der Aehnlichkeit einzelner Dinge, Begebenheiten und Endzwecke die allgemeinen Gesetze der Absichten, und auf eine vollkommen harmonische Weise auch die allgemeinen Gesetze der wirkenden Ursachen entspringen; dass hier nirgends eine Lücke sei, und dass jede Naturwir-

kung eben sowohl der göttlichen Absicht zustimme, als sie aus seiner Allmacht fliefse. Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, sie gerade desswegen nicht verkennen, weil diese Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur erfolgen, Gott also mehr in Naturbegebenheiten, als in Wunderdingen verehren, dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken.

Ich gab ihm meinen Beifall zu erkennen, und führte die Worte des Rabbinen an, der diesen Gegensatz der Erhabenheit und Herablassung bereits bemerkt hat: Allenthalben, wo du Gottes Gröfse und Erhabenheit findest, da findest du auch seine Herablassung. Besonders merkwürdig sind die Stellen aus der Schrift, mit welchen dieser Lehrer, nach Gewohnheit der Rabbinen, diese Lehre belegt, und der lyrische Schwung, den ihr der Psalmist zu geben weifs:

Wer ist wie unser Gott, der Ewige?
Wer thront so hoch?
Schauet so tief?
Im Himmel?
Auf Erden?

D. fuhr fort: Nun dünkt mich, Freund, dass eben diese Lehre von keinem Schriftsteller, auf der einen Seite mit mehr Ueberzeugung und Darstellung in einzelnen Fällen, auf der andern Seite mit mehr Inbrunst und frommer Begeisterung vorgetragen worden sei, als von unserm unsterblichen Lessing. Erinnern wir uns nur jener vortrefflichen Scenen seines dramatischen Lehrgedichts, in welchen er die wahre Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes, so wie das Schädliche in der Vorstellungart, nach welcher man immer nach Wunderdingen ausgeht, um den Finger der Gottheit zu erkennen, mit aller Deutlichkeit des didaktischen Weltweisen, und zugleich mit aller Energie des theatralischen Dichters, bis zur Augenscheinlichkeit dargestellt hat. Eine Verbindung, die nur einem Lessing, wiewohl vielleicht auch diesem nur in unserer Muttersprache möglich gewesen. Nur unsere Muttersprache scheint diese Art von Ausbildung erlangt zu haben, dass sich die Sprache der Vernunft in derselben mit der lebendigsten Darstellung verbinden lässt.

Es kommt mir vor, sagte ich, als wenn Lessing die Absicht gehabt hätte, in seinem *Nathan* eine Art von Anti-Candide zu schreiben.

Der französische Dichter sammelte alle Kräfte seines Witzes, spornte die unerschöpfliche Laune seines satyrischen Geistes, mit einem Worte, strengte alle aufserordentlichen Talente, die ihm die Vorsehung gegeben, an, um auf diese Vorsehung selbst eine Satyre zu verfertigen. Der Deutsche that eben dieses, um sie zu rechtfertigen, und um sie den Augen der Sterblichen in ihrer reinsten Verklärung zu zeigen. Ich weifs mich zu erinnern, dass mein verewigter Freund, bald nach dem Erscheinen des *Candide*, den flüchtigen Einfall hatte, einen Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung desselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen Willens war, dass alle die Uebel, die VOLTAIRE gehäuft, und auf Rechnung der verleumdeten Vorsehung zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum besten gelenkt, und mit den allerweisesten Absichten übereinstimmend gefunden werden sollten. Es scheint, der französische Satyriker habe ihm die Aufgabe zu schwer gemacht, habe durch Erdichtung mehr Uebel gehäuft, als sich durch Erdichtung wieder gut machen liefsen. LESSING ging daher lieber seinen eigenen Weg, schuf sich eine Folge von Begebenheiten, die an Geist und Dichtungskraft dem *Candide* doch wohl zur Seite gestellt werden darf, und an Vortrefflichkeit der Absichten, an Weisheit und Nützlichkeit sich zu demselben verhält, ungefähr wie der Himmel zu der Hölle, oder wie die Wege Gottes zu den Wegen des Verführers.

Und eben dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, ergriff D. wieder das Wort, eben diese selige Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, wie theuer ist sie nicht unserm unsterblichen Freunde geworden! Ach! sie hat ihm seine letzten Tage verbittert, wo nicht gar am Ende sein kostbares Leben abgekürzt. Bei der Herausgabe der Fragmente war er darauf gefasst, den ganzen Schwarm von Schriftstellern über sich herfallen zu sehen, die mit und ohne Beruf die Fragmente würden widerlegen wollen, und er hielt sich für stark genug, seinen Gast wider alle ungezogenen Angriffe seiner Gegner zu vertheidigen. So mancherlei auch die Wege waren, welche seine Widersacher einschlagen konnten, und, wie der Erfolg zeigte, auch wirklich einschlugen, um ihn zu bekämpfen, so glaubte er doch allen denjenigen die Spitze bieten zu können, die sich nicht durch Billigkeit und Liebe zur Wahrheit auszeichnen würden. Am Ende blieb es, so lebhaft er den Streit auch führte, blofs ein Schulgezänke, das von der einen und der

andern Seite manche angenehme und unangenehme Stunden machen, aber so wie er dachte, auf die Glückseligkeit des Lebens keinen wesentlichen Einfluss haben sollte. Aber wie sehr veränderte sich die Scene nach der Erscheinung des *Nathan*! Nunmehr drang die Cabale aus den Studirstuben und Buchläden in die Privathäuser seiner Freunde und Bekannten mit ein, flüsterte jedem ins Ohr, LESSING habe das Christenthum beschimpft, ob er gleich nur einigen Christen, und höchstens der Christenheit einige Vorwürfe zu machen gewagt hatte. Im Grunde gereicht sein *Nathan*, wie wir uns gestehen müssen, der Christenheit zur wahren Ehre. Auf welcher hohen Stufe der Aufklärung und Bildung muss ein Volk stehen, in welchem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnungen hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntniss göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte! Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; aber so dachten sie nicht, die Zeitgenossen LESSING's. Jeden Vorwurf des Eigendünkels und der einseitigen Denkungsart, den er einigen seiner Glaubensbrüder machte, oder durch seine dramatischen Personen machen liefs, hielt ein jeder für persönliche Beleidigung, die ihm von LESSING widerfahren. Der allenthalben willkommene Freund und Bekannte fand nunmehr allenthalben trockene Gesichter, zurückhaltende, frostige Blicke, kalte Bewillkommnung und frohe Abschiede, sah sich von Freunden und Bekannten verlassen, und allen Nachstellungen seiner Verfolger bloſsgestellt. Sonderbar! Unter den abergläubigsten Franzosen hatte *Candide* für VOLTAIRE bei weitem die schlimmen Folgen nicht, zog ihm diese Schmähschrift auf die Vorsehung bei weitem die Feindschaft nicht zu, die sich unter den aufgeklärtesten Deutschen LESSING durch die Vertheidigung derselben, durch seinen *Nathan*, zugezogen, und traurig sind die Wirkungen, die dieses in seinem Gemüthe hervorbrachte! LESSING, der, aller seiner gelehrten Arbeiten ungeachtet, immer noch der angenehmste Gesellschafter, der fröhlichste Tischgesellschafter gewesen, verlor nunmehr seine joviale Laune völlig, ward zu einer schläfrigen, gefühllosen Maschine. — Halten Sie ein, Freund! fiel ich ihm hier in das Wort, verschonen Sie mich mit dieser melancholischen Erinnerung! — Schon recht, sagte er. Sie ist trostlos, diese melancholische Erinnerung, und gehört auch überhaupt jetzt nicht zu meinem Vorhaben. Ich wollte nur anführen, was LESSING für die Wahrheiten der Vernunftreligion gethan und gelitten, und was

für Verdienste er sich um alle Freunde und Bekenner derselben erworben. Ein solcher Mann sollte uns zu verehrungswerth sein, um ihn zur Vertheidigung des Irrthums zu missbrauchen. Wollen Sie Ihren Freund an Ihren philosophischen Unterhaltungen noch Antheil nehmen lassen, so geben Sie ihm wenigstens keine schlechtere Gesinnung, als er selbst zu erkennen gegeben. Lassen Sie ihn keine Irrlehre vertheidigen, von der er doch sehr weit entfernt sein musste. — Sie denken also wohl, sprach ich, LESSING würde sich nach seinem Charakter gefreut haben, den Pantheismus oder Spinozismus durch mich gestürzt zu sehen, ich möchte es mit guten oder schlechten Gründen gethan haben?

Dieses nun zwar eben nicht.

Dieses so weit entfernt, dass es vielmehr geradezu in seinem Charakter war, sich einer jeden verfolgten Lehre anzunehmen, er mochte ihr zugethan, oder nicht zugethan sein, und allen seinen Scharfsinn aufzubieten, um noch etwas zu ihrer Rechtfertigung vorzubringen. Der irrigste Satz, die ungereimteste Meinung durfte nur mit seichten Gründen bestritten werden, und Sie können versichert sein, LESSING würde sie in Schutz genommen haben. Geist der Untersuchung war bei ihm alles. Mit seichten Gründen behauptete Wahrheit, pflegte er zu sagen, ist Vorurtheil, nicht minder schädlich, als offenbarer Irrthum, und zuweilen noch schädlicher; denn ein solches Vorurtheil führt zur Trägheit im Nachforschen, und tödtet den Untersuchungsgeist. Ich bin versichert, wenn die Beurtheiler der Fragmente sie mit schlechten Gründen vertheidigt hätten, LESSING wäre der erste gewesen, sie zu bestreiten.

Ich habe das Lob unsers Freundes, fuhr ich fort, aus Ihrem Munde mit inniger Ergötzung vernommen. Ach! es ist tröstlich, bei aller Gleichgültigkeit oder Undankbarkeit des grofsen Haufens höchst tröstlich, das Andenken solcher Wohlthäter in edlen Gemüthern so frisch erhalten und Frucht bringen zu sehen. Auch lobe ich den Eifer, mit welchem Sie sich der Religionsgrundsätze dieses Weltweisen annehmen. Ich erkenne von ganzem Herzen die Aufrichtigkeit und Redlichkeit seiner Gesinnung, so oft von den wichtigsten Wahrheiten der Religion die Rede ist, und gleichwohl halte ich es nicht für nöthig, seinen Geist um Vergebung zu bitten, dass ich ihn zur Vertheidigung des Pantheismus herauf bemüht habe. Ohne demselben zugethan zu sein, konnte er sich, so wie ich ihn gekannt habe, selbst eines Irrthums

mit Eifer annehmen, wenn die Gründe nicht hinreichend waren, mit welchen man ihn bestreiten wollte.

Auch habe ich in dem Verfolge meiner letzten Vorlesung gezeigt, dass der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, dass der Unterschied blofs in einer überfeinen Speculation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den mindesten Einfluss hat, und dass er vielmehr alles an seinen Ort gestellt sein lasse, was irgend praktisch werden und im Leben, oder selbst in den Meinungen der Menschen von merklichen Folgen sein kann.

Sehen Sie hier eine Stelle in LESSING's theologischem Nachlass, die sie überführen wird, dass LESSING über diesen Punkt eben so gedacht habe. Sie ist zwar, wie ich mich erinnere, aus einem jugendlichen Aufsatze, davon er mir das Wesentlichste, gleich zu Anfang unserer Bekanntschaft, vorgelesen hatte. Allein sie zeigt Ihnen doch wenigstens die Wendung, die er schon so früh dieser Speculation zu geben wusste, und wo mir recht ist, so trägt eine kleine Schrift, die er kurz vor seinem Tode herausgegeben, nicht undeutliche Spuren von eben derselben Denkungsart.

Diese Stelle ist aus dem zwölften Aufsatze seines Nachlasses, den er *das Christenthum der Vernunft* betitelt. Ich werde Ihnen die wichtigsten Sätze daraus anführen, denn er besteht ganz aus einzelnen Sätzen, die unvollendet in seinen Papieren gefunden worden sind. Sie lauten:

§ 1. Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können.

§ 2. Das Vollkommenste ist er selbst; also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können.

§ 3. Vorstellen, Wollen und Schaffen ist bei Gott eins. Man kann also sagen, alles was sich Gott vorstellt, alles das schafft er auch.

§ 4. Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten vertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt.

§ 5. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. h. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, dem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besafs.

In den folgenden Sätzen sucht LESSING, durch eine nicht unfeine Wendung, hieraus das Geheimniss der Dreieinigkeit zu erklären, oder gar, wie er sich öfters in jüngern Jahren schmeichelte, metaphysisch zu demonstriren. Von dieser jugendlichen Anmafsung, mit welcher die strengsten Anhänger der athanasischen Lehre selbst nicht zufrieden sind, ist er freilich in der Folge zurückgekommen. Indessen erkennt man hier noch die deutlichsten Spuren davon, und dieses ist mir ein Beweis dass der Aufsatz von sehr frühem Datum sein müsse. — LESSING fährt fort:

§ 13. Gott dachte seine Vollkommenheiten vertheilt, d. i. er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung.

§ 14. Alle diese Wesen zusammen heifsen die Welt.

§ 15. Gott könnte seine Vollkommenheiten auf unendliche Art vertheilt denken, es könnten also unendlich viele Welten möglich sein, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte, und also unter diesen Arten die vollkommenste Art gedacht, und dadurch wirklich gemacht hätte.

§ 16. Die vollkommenste Art, seine Vollkommenheiten vertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehr und Weniger, welche so auf einander folgen, dass nirgends ein Sprung, oder eine Lücke zwischen ihnen ist, vertheilt denkt.

§ 17. Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet sein. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr aber nie die letzte Grenze erreicht.

§ 18. Eine solche Reihe muss eine unendliche Reihe sein, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich.

§ 19. Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung.

§ 20. Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die andern haben, und keins etwas haben kann, das die andern nicht

hätten, so muss unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen vorgeht, d. i. in der Welt vorgeht.

§ 21. Bis hierher wird einst ein glücklicher Christ das Gebiet der Naturlehre erstrecken. Doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird gegründet haben, so dass nichts mehr übrig ist, als sie auf ihre wahre Quelle zurückzuführen.

§ 22. Da diese einfachen Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich sein, so wie Theile dem Ganzen.

§ 23. Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört dieses, dass er sich seiner Vollkommenheit bewusst ist, und dieses, dass er seiner Vollkommenheit gemäfs handeln kann. Beide sind gleichsam das Siegel seiner Vollkommenheiten.

§ 24. Mit den verschiedenen Graden seiner Vollkommenheiten müssen also auch verschiedene Grade des Bewusstseins dieser Vollkommenheiten und der Vermögenheit, denselben gemäfs zu handeln, verbunden sein.

§ 25. Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewusst sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäfs zu handeln, heifsen moralische Wesen, d. i. solche, die einem Gesetze folgen können.

§ 26. Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein anderes sein, als: Handle deinen individuellen Vollkommenheiten gemäfs.

§ 27. Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung stattfinden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, welche sich ihrer Vollkommenheiten nicht deutlich bewusst sind — — — Sie sehen, setzte ich endlich hinzu, dass Lessing sich den Pantheismus völlig so verfeinert gedacht, als ich ihn vorgestellt habe; in der besten Harmonie mit allem, was auf Leben und Glückseligkeit Einfluss haben kann; ja dass er auf dem Wege war, pantheistische Begriffe sogar mit der positiven Religion zu verbinden, und in der That geht es hiermit eben so gut, als mit dem Emanationssysteme der Alten, das viele Jahrhunderte hindurch in die Religion aufgenommen, und für die einzige rechtgläubige Lehre gehalten worden ist. Auf dem langen Wege, den man von diesen überfeinen

Speculationen bis auf das Praktische der Religion und Sittenlehre zu machen hat, giebt es so manche bequeme Stellen, wo man von dem Nebenwege ab in die Heerstrafse wieder einlenken kann. So wie ein Rechnungsfehler sich durch den andern wieder heben und berichtigen lässt, eben so kann eine Unrichtigkeit in dergleichen abgezogenen Meditationen gar bald durch die andere gehoben, eine kleine Ausweichung, die in der Folge gar weit vom Ziele abgeführt haben würde, durch eine eben so geringe Einlenkung verbessert werden, und man ist wieder im Geleise. Daher die Verächtlichkeit der Consequenzerei, die von jeher die Mutter, oder wenigstens die Verpflegerin aller Verfolgung und alles Religionshasses unter den Menschen gewesen ist.

XVI.

Erläuterung der Begriffe von Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit. — Versuch eines neuen Beweises für das Dasein Gottes aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniss.

Wenn von einem Dinge erwiesen ist, dass es vorhanden sei, so ergiebt sich die Möglichkeit von selbst. Alles, was wirklich ist, muss auch gedacht werden können. Nun haben wir einräumen müssen, dass ein zufälliges abhängiges Wesen vorhanden sei, denn unser eigenes Dasein ist von der höchsten Evidenz, das Bewusstsein unserer Eingeschränktheit von der unleugbarsten Evidenz. Wir haben ferner zugeben müssen, dass das Abhängige ohne etwas unabhängiges nicht denkbar sei, und also auch nicht vorhanden sein könne, und hierdurch sahen wir uns gezwungen, die Wirklichkeit eines nothwendigen, unabhängigen Wesens zuzugeben, ohne welches wir zufällige, abhängige Wesen nicht würden vorhanden sein können. Wer war es von euch, der letzthin von diesen Kunstwörtern: abhängig, zufällig, und ihrem Gegensatze: unabhängig und nothwendig, eine deutlichere Auseinandersetzung verlangte?

W. Ich erinnere mich, Sie hierum ersucht zu haben. Das Wort abhängig scheint bei mir noch so sehr an der Metapher zu kleben, das Wort nothwendig etwas von einer Noth, von einem

Zwange mit sich zu führen, davon es in dem Sinne, in welchem es hier gebraucht wird, befreit werden muss. Sodann schienen Sie mir auch diese beiden Redensarten synonymisch zu gebrauchen, und ich ersuchte Sie, mich ihren Unterschied bemerken zu lassen.

Lass sehen, mein Sohn! Wenn ein Ding *A* wirklich sein soll, muss nicht der Satz: *A* ist wirklich vorhanden, zur Wahrheit werden?

Allerdings!

Muss er also nicht mit der Vernunft begreiflich sein?

W. Mit der Vernunft, oder mit dem Sinne. Wahrheit muss durch positive Kraft unsers Denkvermögens erkennbar sein. Die Sinne aber sind nicht weniger positive Seelenkraft, als die Vernunft.

Wohl! Haben wir aber nicht gesehen, dass beides, vernünftige und sinnliche Erkenntniss aus eben derselben Quelle fliefse, und dass alle sinnliche Erkenntniss sich in Vernunfterkenntniss auflösen lasse? Wenn wir einen Satz vermittelst der Sinne für wahr erkennen, so muss das Subject desselben mit solchen individuellen Bestimmungen gedacht werden, aus welchen das Prädicat unausbleiblich fliefst. Die Sinne entwickeln diese Bestimmungen nicht, und umfassen sie durch den Begriff des Raums oder der Zeit, auf welche sie das Factum anweisen; aber der Vernunft muss es möglich sein, diese individuellen Bestimmungen zu entwickeln, aus einander zu setzen und den sinnlich erkannten Satz dadurch in einen Vernunftsatz zu verwandeln. Hier ist ein Baum! Wir erkennen dieses vermittelst der Sinne, und es ist also eine sinnlich erkannte Wahrheit: Ein Baum ist hier wirklich vorhanden. Alle Bestimmungen, die zu dem Begriffe eines Baumes hinzukommen müssen: der Boden, in welchem er eingepflanzt ist, das Samenkörnlein, aus welchem er hervorgewachsen, Luft, Sonnenschein, Regen und alles, was sonst dazu beigetragen, dass der Baum wirklich geworden, umfassen wir durch das Wort hier, durch die Beziehung auf einen Ort im Raume, in welchem alle diese Bestimmungen zusammengetroffen haben. Unserer subjectiven Vernunft ist es zwar nicht möglich, alle diese Umstände und nähern Bestimmungen zu entwickeln; aber der Vernunft, objectiv betrachtet, muss es gar wohl möglich sein, sie aus einander zu setzen, und in deutliche Begriffe zu verwandeln. — Wir haben heute einen heitern Frühlingsmorgen. Die Zeitbestimmung heute umfasst abermals alle Individualumstände, die vorhergegangen sind, und dazu

beigetragen haben, dass dieser Frühlingsmorgen heiter geworden ist. Wenn aber die Erkenntnissquelle der Seele eine und dieselbe sein soll, so muss die Vernunft, objectiv betrachtet, aus einander setzen und deutlich angeben können, welche nähern Bestimmungen vorangegangen, und in wie weit sie zur Heiterkeit dieses Morgens beigetragen haben. Mit einem Worte, jeder sinnlich erkannte Satz muss an und für sich in eine Vernunftwahrheit aufgelöst werden können, dessen Subject alle die Individualbestimmungen enthält, unter welchen das Prädicat der Wirklichkeit ihm zugeschrieben wird; ist dieses nicht deutlich? — Vollkommen!

Wenn also auch der Satz: *A* ist wirklich vorhanden, eine sinnlich erkannte Wahrheit ist, so muss es der Vernunft möglich sein, zu dem Subjecte *A* solche Bedingungen hinzuzudenken, unter welchen ihm das Prädicat der Wirklichkeit zukommt, unter welchen die Verbindung des Subjects mit dem Prädicate begreiflich wird. Nun kann dieses auf zweierlei Art geschehen. Entweder die Bedingungen, unter welchen der Satz zur Vernunftwahrheit wird, enthalten selbst die Wirklichkeit eines von *A* verschiedenen Dinges, und setzen das Dasein desselben voraus, wie hier der Fall war bei der Wirklichkeit des Baums oder dieses schönen Tages. Ohne Voraussetzung aller Wirkursachen, die den Baum oder den heitern Morgen hervorgebracht haben, lässt sich die Wirklichkeit derselben an und für sich nicht begreifen. Dinge dieser Art werden abhängig genannt, in so weit die Wirklichkeit derselben nicht ohne Voraussetzung anderer wirklicher und von ihnen verschiedener Dinge vernünftig zu begreifen ist. Ihr Dasein fließt also nicht aus ihrer Denkbarkeit, sondern aus der damit verbundenen Wirklichkeit eines andern Dinges. In so weit ihr wirkliches Vorhandensein keine Folge von ihrer Denkbarkeit ist, werden sie zufällig genannt; in so weit aber das Dasein eines andern Dinges ihre Wirklichkeit begründet, sagt man, sie sind abhängig; ihr Dasein hängt vom Dasein eines von ihnen verschiedenen Dinges ab, ohne welches es nicht vernünftig zu begreifen ist.

Nun haben wir ferner zugeben müssen, dass der Inbegriff aller zufälligen Wesen, selbst in einer Unendlichkeit zusammengenommen, kein wirkliches Dasein auf eine der Vernunft genugthuende Weise begreiflich machen könne. Die Frage wird verschoben, aber nicht aufgelöst.

Wir müssen am Ende, so wie im Anfange, noch immer unter den Bedingungen des Subjects die Wirklichkeit anderer Dinge voraussetzen, die, wenn sie eben so abhängig, eben so zufällig sein sollten, die Vernunft nicht einen Schritt weiter bringen, und die Begreiflichkeit des Satzes mehr verwickeln, als auflösen. Wir sind also genöthigt gewesen, zum Dasein eines unabhängigen und nothwendigen Wesens unsere Zuflucht zu nehmen. Eines unabhängigen, dessen Wirklichkeit ohne Voraussetzung eines von ihm verschiedenen Dinges denkbar ist; eines nothwendigen, dessen Denkbarkeit allein hinreichend ist, sein wirkliches Vorhandensein zu begründen; eines Wesens, das wirklich ist, weil es gedacht werden kann, weil es möglich ist: und dieses war der zweite Fall, in welchem der Satz: *A* ist wirklich vorhanden, Wahrheit sein kann, wenn zu den Bedingungen des Subjects keine Wirklichkeit eines von ihm verschiedenen Wesens gehört, wenn die bloſse Denkbarkeit hinreicht, sein Dasein zu begründen.

Die Kennzeichen des Zufälligen, Abhängigen, Nothwendigen und Unabhängigen sind auf diese Weise, wie mich dünkt, deutlich genug aus einander gesetzt. In so weit zur Wirklichkeit eines Wesens die Wirklichkeit eines andern von ihm verschiedenen Dinges nicht vorausgesetzt werden darf, wird es unabhängig genannt; in so weit aber die Wirklichkeit desselben aus seiner Denkbarkeit flieſst, in so weit das Gegentheil, ein solches Wesen sei nicht wirklich vorhanden, an und für sich nicht gedacht werden kann, wird demselben Nothwendigkeit zugeschrieben, und wir sagen: Gott sei ein nothwendiges Wesen, das heiſst, das Dasein Gottes flieſst aus seiner Denkbarkeit, und das Gegentheil, oder das Nichtvorhandensein desselben ist an und für sich nicht denkbar. Ist ein solches Wesen möglich? Hiervon kann weiter die Frage nicht sein, nachdem wir durch die augenscheinliche Ueberzeugung von unserm eigenen Dasein durch eine richtige Schlusskette auf das Dasein eines solchen Wesens geführt worden sind. Der Begriff muss Wahrheit enthalten, auf welchem wir durch die positive Kraft unsers Denkvermögens gebracht werden. Wenn Zufälliges vorhanden ist, so muss auch Nothwendiges vorhanden, und um so viel mehr denkbar sein.

Ich werde es versuchen, diesen Beweis auch auf eine andere Art zu führen; auf eine Art, die, so viel ich weiſs, noch von keinem Weltweisen berührt worden ist. Merket also auf, meine Söhne! und erinnert

mich, so oft ich etwa aus Vorliebe für meinen Gedanken mir einen Fehltritt erlauben möchte.

Aufser der unmittelbaren Empfindung meines eigenen Daseins, das, wie wir gesehen, über alle Zweifel hinweg ist, setze ich noch folgende Wahrnehmung als unbezweifelt voraus: Ich bin nicht blofs das, was ich deutlich von mir erkenne, oder, welches eben so viel ist: Zu meinem Dasein gehört mehr, als ich mit Bewusstsein von mir einsehe, und auch das, was ich von mir erkenne, ist an und für sich einer gröfsern Entwickelung, gröfsern Deutlichkeit und gröfsern Vollständigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Diese Beobachtung ist, wie mich dünkt, nicht weniger von der unleugbarsten Evidenz. Als Wahrnehmung des innern Sinnes hat sie ihre subjective Gewissheit, und da, in Absicht auf mich selbst, mein eigenes Ich auch das Subject der Gedanken ist, so kann mir auch das unmittelbar Erkannte als Prädicat zugeschrieben werden. Dass ich nicht alles weifs, was zu meinem Dasein gehört, kann kein Betrug der Sinne, keine Täuschung sein; denn wir tragen erstlich nichts innerlich erkanntes in ein äufserliches Object; wir wollen keine Beschaffenheiten verschiedener Sinne in Verbindung bringen, nicht von Oft auf Immer schliefsen, welches alles Quellen der Sinnentäuschung waren, wie wir in der Vorerkenntniss gesehen, und sodann würde diese Täuschung ja selbst beweisen, dass wir uns nicht recht kennen, und also manches in uns wirklich sei, dessen wir uns nicht bewusst sind. In der That würde weder unser Leib, noch unsere Seele vorhanden sein können, wenn sie blofs das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einsehen.

Nun behaupte ich, nicht nur alles Mögliche müsse als möglich, sondern auch alles Wirkliche müsse als wirklich von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch in der That nicht möglich, und eben so kann dasjenige, was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden sein.

Dem gesunden Menschenverstande scheinen diese Sätze schon einzuleuchten. Jeder mögliche Begriff wird als die Abänderung eines Subjects gedacht, als Gedanke in einem denkenden Wesen. Er muss also wenigstens idealisches Dasein haben, d. h. irgend eines denkenden Wesens wahrer Begriff sein, und dieses war die erste Hälfte unsers Satzes: Jede Möglichkeit muss als Möglichkeit gedacht werden.

Aber auch jede Wirklichkeit, wenn sie wahr sein soll, muss von irgend einem Wesen als Wahrheit erkannt und begriffen werden. Der Sache muss ein Begriff entsprechen; jedes Object muss in irgend einem Subjecte dargestellt, jedes Vorbild in irgend einem Spiegel nachgebildet werden. Sache ohne Begriff hat keine Wahrheit; Wahrheit, ohne dass irgend ein Wesen von ihr versichert sei, führt nicht den mindesten Grad von Evidenz mit sich, ist also keine Wahrheit.

Werden diese Sätze eingeräumt, so folgt auf eine handgreifliche Weise, das ein Wesen vorhanden sein müsse, welches alles, was zu meinem Dasein gehört, auf das allerdeutlichste, reinste und ausführlichste sich vorstellt. Jede eingeschränkte Erkenntniss würde nicht alles enthalten, was zu meinem wirklichen Dasein gehört. Das Bewusstsein und die deutliche Einsicht eines zufälligen Wesens, ja aller zufälligen Wesen zusammengenommen, reicht nicht so weit, als das Dasein eines einzigen Sonnenstäubleins. In seiner Wirklichkeit liegen unendlich viele Merkmale, die von allen zufälligen Wesen zusammengenommen, weder der Ausbreitung noch der Stärke nach, auf das allerdeutlichste begriffen werden. Mit einem Worte, keine Wahrheit kann von zufälligen Wesen mit dem höchsten Grade der Erkenntniss, als möglich, keine Wirklichkeit auf das allervollkommenste, als wirklich, gedacht werden. Es muss also ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten, als wirklich, auf das vollkommenste denkt, d. h. in ihrer möglichsten Entwickelung, der Coordination sowohl, als der Subordination nach, auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt. Es giebt einen unendlichen Verstand u. s. w.

Was in dieser Schlusskette noch undeutlich sein könnte, ist etwa der Satz, dass alles Wirkliche von einem denkenden Wesen gedacht werden müsse. Ich sehe wohl ein, dürfte mancher sagen, dass alles Wirkliche nicht anders, als denkbar sein könne. Wie folgt aber hieraus, dass es irgend von einem Wesen in der That müsse gedacht werden? Heifst dieses nicht von Möglichkeit auf Wirklichkeit, von können auf geschehen schliefsen? Man scheint also das zu erbetteln, oder zu erschleichen, was erst erwiesen werden soll. Ist es nicht etwa dieses, das euch noch einiges Bedenken macht?

Eben dieses, war die Antwort einstimmig.

Mich dünkt, das Wort **können** bringe uns hier abermals, durch seine Vieldeutigkeit, die Begriffe in Verwirrung. Wir müssen dem Worte ausweichen, wenn wir seine Schlinge vermeiden wollen. — Wenn von einem Dinge gesagt wird, dass es etwas **könne**, etwas **thun**, oder etwas **leiden** könne, dass es Vermögen, Fähigkeit, Anlage wozu habe, bedeutet dieses nicht eine gewisse Möglichkeit, die wir ihm zuschreiben?

Nicht anders! Aber man unterscheidet entfernte, nahe und nächste Möglichkeit —

Ganz recht! Aber so nahe und nächst sie auch immer sei, so bleibt sie doch immer noch eine bloſse Möglichkeit, wie die Logiker sie nennen; eine Möglichkeit, davon noch nichts wirklich geworden ist. Der Luft, die uns umgiebt z. B., wird die Elasticität, oder die Fähigkeit, ausgedehnt zu werden, da sie es noch nicht ist, beigelegt. Mir, der ich hier sitze, wird das Vermögen aufzustehen, bevor ich es wirklich ausübe, zugeschrieben. In allen diesen Fällen also werden von den Subjecten bloſse Möglichkeiten als Prädicate ausgesagt. Wie können aber bloſse Möglichkeiten als wirkliche Prädicate vorhanden sein?

Dieses scheint allerdings unbegreiflich.

Widersprechen wir uns nicht selbst, wenn wir einem wirklich vorhandenen Dinge etwas, das nicht wirklich vorhanden, als Beschaffenheit beilegen, wenn wir eine bloſse Möglichkeit für ein Prädicat des Wirklichen halten?

Dem Anscheine nach allerdings.

Und gleichwohl ist der Inbegriff aller menschlichen Kenntnisse voll von diesen anscheinenden Widersprüchen, von Möglichkeiten, Anlagen, entfernten oder nahen Vermögen, gröſsern oder kleinern Fähigkeiten, Talenten u. s. w., wodurch wirklich vorhandene Dinge bezeichnet, und von einander unterschieden werden. Wie geht dieses zu? Sollen wir dieserhalb die ganze Masse menschlicher Erkenntniss, als ungereimt, verwerfen?

Dieses freilich nicht; es scheint bloſs eine Wortschwierigkeit sich im Hinterhalte verborgen zu haben, die wir aufzusuchen für jetzt (um mich eines ähnlichen verdächtigen Ausdrucks zu bedienen) vielleicht die **Fähigkeit** nicht haben.

Getroffen, mein Sohn! Eine bloſse Wortschwierigkeit ist es, die wir aus dem Wege zu räumen haben, um allen Anschein des Wider-

spruchs verschwinden zu lassen. Im Grunde ist alles Mögliche, in so weit es bloſs möglich ist, kein objectives Prädicat der Dinge. Wenn wir irgend einem Gegenstande eine Möglichkeit zur Beschaffenheit geben, so sagen wir bloſs, dass aus der gegenwärtigen Beschaffenheit desselben sich auch begreifen lasse, wie er unter andern Umständen jene ihm als möglich zugeschriebene Eigenschaft annehmen würde. Dem Golde Dehnbarkeit, der Luft Elasticität, und einem sitzenden Menschen die Fähigkeit zu gehen zuschreiben, heiſst bloſs von dem Golde erklären, dass aus der gegenwärtigen wirklichen Beschaffenheit desselben sich begreifen lasse, wie es unter andern Umständen wirklich gedehnt sein würde; oder von der Luft aussagen, dass ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit das Ausgedehntwerden nicht widerspreche; so wie von dem sitzenden Menschen behaupten, dass seine jetzt zum Sitzen angewandten Bewegungswerkzeuge, von andern Bewegursachen gelenkt, ihn aufstehen, oder gehen machen würden. Immer noch liegt bei dergleichen Behauptung das wirklich Vorhandene zu Grunde, und die ihm zugeschriebene Möglichkeit ist der Gedanke, dass unter andern Umständen die gegenwärtige Beschaffenheit desselben anders modificirt sein würde. Ist dieses nunmehr deutlich?

Ohne Widerrede, wie mich dünkt.

Bloſse Möglichkeiten also können den Dingen nicht als objective Beschaffenheiten oder Prädicate zugeschrieben werden, wenn bloſse Möglichkeiten nicht zugleich wirklich vorhanden sein sollen, welches doch offenbar ungereimt ist. Aber aus dem gegenwärtigen Zustande, aus der wirklichen Beschaffenheit eines Dinges kann bei einem denkenden Subjecte der Gedanke entstehen, dass unter andern Umständen ihm eine andere Beschaffenheit zukommen würde, und dass also diese andere Beschaffenheit von ihm denkbar sei. Alle Möglichkeiten haben also ihr idealisches Dasein in dem denkenden Subjecte, und von diesem werden sie als denkbar dem Gegenstande zugeschrieben. Eine nicht gedachte Möglichkeit ist ein wahres Unding. Wenn in einem wirklichen Dinge etwas denkbares von keinem denkenden Wesen wirklich gedacht, etwas zu unterscheidendes von niemanden wirklich unterschieden, etwas angebliches von keinem denkenden Subjecte wirklich angegeben sein soll, so wird entweder das bloſs Mögliche zugleich als wirklich vorhanden angenommen, oder man verbindet Worte, deren Begriffe einander widersprechen.

Wohl! nun scheint sie glücklich gehoben, die Bedenklichkeit, die uns ihren Satz noch zweifelhaft machte.

Also mus alles Wirkliche nicht nur denkbar sein, sondern auch von irgend einem Wesen gedacht werden. Jeder Realexistenz entspricht in irgend einem Subjecte eine Idealexistenz; jeder Sache eine Vorstellung. Ohne erkannt zu werden, ist nichts erkennbares, ohne bemerkt zu werden, kein Merkmal, ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden. Wird dieses zugegeben?

Wie können wir anders?

Diese Uebereinstimmung zwischen Sache und Begriff kennt keine Ausnahme. Jedes Merkmal, jedes Unterscheidungszeichen der Sache muss so, wie es in derselben anzutreffen ist, von irgend einem denkenden Wesen, in aller seiner Wahrheit, mit der höchstmöglichen Deutlichkeit, Vollständigkeit und Ausführlichkeit gedacht werden. So lange noch ein Merkmal zurückbleibt, das nirgend bemerkt wird, ein Grad der Entwickelung unentwickelt bleibt, etwas zu unterscheidendes nicht unterschieden wird, mit einem Worte, bei dem geringsten Mangel der Uebereinstimmung zwischen Sache und Begriff, gerathen wir abermals auf die Ungereimtheit, etwas blofs mögliches für ein objectives Prädicat des Wirklichen anzunehmen.

Alles dieses ward eingeräumt.

Und nunmehr ist nichts leichter, als die Anwendung hiervon auf die vorhin bezweifelten Schlussfolgen. Meine eigene Existenz ist mir unleugbar. Eben so unleugbar ist mir, dass zu meinem wirklichen Dasein Merkmale und Beschaffenheiten gehören, die ich nicht mit Bewusstsein erkenne, und dass selbst diejenigen, deren ich mir bewusst bin, in meinem Begriffe bei weitem die Vollkommenheit nicht haben, die ihnen in der Sache zukommt. Sie sind weder so wahr, noch so rein, noch so vollständig, ausführlich, adäquat; mit einem Worte, zwischen Begriff und Sache ist, wenn ich blofs auf meine Erkenntniss von mir selbst sehe, die vollkommenste Harmonie nicht anzutreffen, deren Nothwendigkeit wir so eben erwiesen. Ich kann ferner nicht in Abrede stellen, dass ein eingeschränktes Wesen, ja, dass der Inbegriff aller eingeschränkten Wesen, sie mögen endlich, oder der Zahl nach unendlich sein, meine Beschaffenheiten auf eine mit der Sache harmonische Weise zu erkennen nicht hinreichen.

Wer den Zusammenhang der Wahrheiten, wer die unergründliche Tiefe aller Erkenntniss nur einigermafsen kennt, wird eingestehen, dass keine derselben in ihrer gröfsten Vollkommenheit, mit dem deutlichsten Bewusstsein erkannt werden kann, ohne dass der ganze Inbegriff derselben in eben dem Mafse, mit eben der Wahrheit, Gewissheit, Deutlichkeit und Vollständigkeit eingesehen werde.

Es muss also nothwendig ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der nicht nur mich, sammt allen meinen Beschaffenheiten, Merkmalen und Unterscheidungszeichen, sondern den Inbegriff aller Möglichkeiten, als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten, als wirklich, mit einem Worte, den Inbegriff und den Zusammenhang aller Wahrheiten, in ihrer möglichsten Entwickelung, auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt. Es giebt einen unendlichen Verstand.

Dass aber Einsicht nicht ohne Thätigkeit, Erkenntniss nicht ohne Billigung oder Missbilligung, unendlicher Verstand nicht ohne den vollkommensten Willen sein könne, ist bereits im vorhergehenden zur Genüge ausgeführt worden.

Wir hätten also auf diese Weise einen neuen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes aus der Unvollkommenheit unserer Selbsterkenntniss. Prüft ihn wohl, diesen Gedanken, meine Trauten. Er scheint mir so fruchtbar, als gründlich. Die Schlusskette, deren wir uns bedient haben, besteht etwa aus folgenden Gliedern:

Alles Wirkliche ist in seiner ganzen Vollständigkeit wirklich. —

Der Vollständigkeit der Sache entspricht in irgend einem denkenden Wesen Ausführlichkeit des Begriffs. —

Vollständige und ausführliche Begriffe können nur in einem vollkommenen Verstande anzutreffen sein, und vollkommener Verstand ist nicht ohne vollkommenen Willen, die höchste Einsicht nicht ohne die freieste Wahl und wirksamste Kraftäufserung.

XVII.

Beweisgründe *a priori* vom Dasein eines allervollkommensten, nothwendigen, unabhängigen Wesens.

Der Begriff des Nothwendigen, wie er in der letzten Vorlesung entwickelt worden ist, konnte einen kühnen Denker, wie CARTESIUS, leicht auf die Spur bringen, einen Beweis *a priori* für das Dasein eines solchen Wesens zu entdecken. Hängt die Wirklichkeit desselben blofs von seiner Möglichkeit ab; giebt es einen festgegründeten Uebergang von der Denkbarkeit des Nothwendigen auf das wirkliche Dasein desselben; vielleicht ist es der menschlichen Vernunft vergönnt, diesen Uebergang zu entdecken und sich also zu der ihr so theuern Wahrheit eine neue Bahn zu brechen. Ohne irgend ein wirkliches Dasein vorauszusetzen, auch sein eigenes Dasein nicht, so wenig es dem Zweifel unterworfen ist, ohne alle Erfahrungssätze des äufsern oder innern Sinnes würde der Mensch von der Erklärung ausgehen, und sichern Schrittes zu der Wahrheit gelangen, dass ein Gott sei.

Kühn und ohne Vorgang wäre er, dieser grofse Schritt. In dem ganzen Bezirke menschlicher Erkenntniss giebt es kein Beispiel von dieser Art zu schliefsen. Allenthalben wird von Möglichkeit auf Möglichkeit, oder von Wirklichkeit auf Wirklichkeit geschlossen. Die Realexistenz aufserhalb der Seele steht unter sich in Verbindung, wie die Idealexistenz innerhalb derselben; die Dinge entsprechen einander, so wie die Begriffe. Macht ein Begriff den andern nothwendig, so wird auch ein Ding das andere zur Folge haben; daher die nothwendige Verbindung zwischen idealischen Wesen, die wir durch die Vernunft entdecken, auch auf reale Wesen aufser uns angewandt werden kann. Aber nirgends findet sich ein Beispiel, das von Begriff geradezu auf Sache, von idealischem Dasein unmittelbar auf reales, objectives Vorhandensein geschlossen worden sei, wie hier in Absicht auf das nothwendige Wesen geschehen soll.

Allein diese Seltenheit, diese Einzigkeit vielmehr, kann in unserm Falle kein Bedenken verursachen; denn sie ist gerade hier Charakter der Wahrheit. Da nicht mehr, als eine einzige Substanz dieses Wesens vorhanden sein kann, da aufser dieser einzigen Substanz keines Dinges

Wirklichkeit mit der Denkbarkeit desselben in schlussrichtiger Verbindung steht, so kann es auch nur den einzigen Fall geben, wo diese Beweisart anzubringen sei. In dem ganzen Bezirke aller menschlichen Erkenntniss muss dieser Fall der einzige, ohne Vorgang und Beispiel sein, wenn der Weg zur Wahrheit führen soll.

Um ihn zu finden, versuchte CARTESIUS eine Versetzung gleichgeltender Begriffe. Anstatt des Nothwendigen setzte er das Unendliche, das vollkommenste Wesen. Es ist offenbar, dass das nothwendige Wesen keine veränderlichen Schranken haben, und also alle Vollkommenheiten in dem höchsten Grade besitzen müsse. In der Idee eines nothwendigen Wesens liegt also der Inbegriff aller vollkommenen Eigenschaften, die einem Wesen zukommen können. Nun, schloss CARTESIUS weiter, nun ist die Existenz offenbar eine vollkommene Eigenschaft der Dinge, also schliefst der Begriff des Nothwendigen auch die Vollkommenheit der Existenz mit in sich, also muss das Nothwendige auch wirklich vorhanden sein.[1] — Auf diese Weise hätten wir durch eine feine Wendung des Begriffs den einzigen Uebergang entdeckt, der das Reich der Wirklichkeit mit dem Reiche der Möglichkeit verbindet und von Begriff auf Sache führt. —

Zu rasch, rief LEIBNIZ seinem kühnen Vorgänger nach; der Sprung, den ihr bei diesem Uebergange gethan, hat zwar keine Gefahr, allein die Vernunft soll gehen, und nicht springen lernen. Wenn wir von dem Dasein des Nothwendigen aus andern Gründen überführt sind, so ergiebt sich dessen Möglichkeit von selbst. Soll aber das Dasein desselben aus seiner Möglichkeit geschlossen werden, so haben wir diese vorher zu beweisen. Aus andern Gründen muss vorher dargethan werden, dass der Begriff des nothwendigen, unendlichen oder vollkommensten Wesens Wahrheit enthalte, und nicht Merkmale verbinde, die sich einander aufheben.

Glücklicher weise lässt der Mangel hier sich leicht ersetzen und die Lücke sich ausfüllen. Wenn Merkmale sich widersprechen sollen, so muss das eine aufheben, was das andere setzt, das eine verneinen, was das andere von eben demselben Subjecte bejaht. Nun werden von dem nothwendigen Wesen alle Realitäten im höchsten Grade bejaht, und

[1] Vgl. HUBER, *Die cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes.* Augsburg 1854; ELVENICH, *Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius.* Breslau 1868.

alle Mängel und Einschränkungen verneint. Alle positiven Prädicate werden ihm zugeschrieben, und alle negativen von ihm entfernt. Hier kann also nichts widersprechendes, nichts sich einander aufhebendes zu besorgen sein. Alle Vollkommenheiten im höchsten Grade sind auch im höchsten Grade harmonisch, stimmen in dem vollkommensten Wohlklange zusammen, können also auch durch ihre Vereinigung nicht Widerspruch, Undenkbarkeit, und also den höchsten Misslaut, Unwahrheit hervorbringen. Dieses gründet sich auf eine andere Lehre des LEIBNIZ, dass alle Vollkommenheiten bejahende Merkmale, so wie umgekehrt auch alle bejahenden Prädicate der Dinge Vollkommenheiten sind. Wenn nun die Vereinigung aller bejahenden Prädicate oder Vollkommenheiten nichts undenkbares ist, und zum Inbegriffe aller Vollkommenheiten offenbar die Existenz mit gehört, so hat die Folge ihre Richtigkeit, dass von dem Begriffe des Unendlichen oder Allervollkommensten die Existenz unzertrennlich sei. Alles Endliche kann, als Begriff, wahr sein, ohne dass ihm wirkliches Dasein zugeschrieben werde. Das Unendliche hingegen, das Schrankenlose, das Vollkommenste würde auch als Begriff unwahr sein müssen, wenn es nicht existiren sollte. — Und nunmehr stünde es da, das reine wissenschaftliche Argument für das Dasein Gottes, unerschüttert stünde es da, gegründet auf seine eigene Evidenz.

Keineswegs, sprechen einige Gegner dieser Beweisart; ihr baut noch immer auf einem Grunde, dessen Festigkeit ihr nicht gehörig untersucht habt. Willkürlich bildet ihr euch einen abgezogenen Begriff, und legt demselben alle Eigenschaften bei, die sich nur erdenken lassen. Wir können euch die Freiheit hierzu nicht verweigern und lassen den Begriff gelten. Kaum habt ihr aber dieses erschlichen, so greift ihr schon nach der Existenz und sprecht: Um das Bündel vollständig zu machen, müssen wir auch diese Eigenschaft mitnehmen, und dem Begriffe wirkliches Dasein ertheilen. Ist dieses Verfahren nicht sykophantisch?

Nichts weniger, wie mich dünkt. Ich glaube, das Verfahren wider alle Beschuldigungen dieser Art rechtfertigen zu können.

Zuvörderst sind die abstracten Begriffe nicht bloſs willkürlich. Sie müssen wenigstens Wahrheit enthalten, und diese Wahrheit hängt nicht von unserer Willkür ab. Sie müssen, als Modificationen unsers denkenden Wesens, ein idealisches Dasein haben, müssen denkbar sein, um gedacht zu werden. Nun sprechen wir weiter: Ein eingeschränktes Wesen

kann, als Modification von mir selbst, gedacht werden, ohne dass ich ihm wirkliches Dasein zuschreibe. Es kann idealische Existenz haben, und die reale Existenz ihm abgesprochen werden. Es kann blofser Begriff ohne Sache sein. Das nothwendige Wesen hingegen kann entweder nicht gedacht werden, daher auch als Modification von mir selbst keine Wahrheit haben, oder ich muss es wenigstens als wirklich vorhanden denken. Es ist entweder Begriff und Sache zugleich, oder es ist weder dieses noch jenes. Blofser Begriff ohne Sache kann dieses Wesen schlechterdings nicht sein; als blofse Modification von unserer Denkungskraft kann dieses Wesen nicht gedacht werden. Wir haben also immer nur die Denkbarkeit dieses Begriffs zu beweisen, und sind alsdann gezwungen, uns solchen als wirklich existirend zu denken. Aufser der idealischen Existenz, die auch einem endlichen Wesen als Wahrheit zukommt, muss dem Unendlichen auch reale Existenz zugeschrieben werden. Ich finde in diesem Verfahren nichts unredliches, nichts erschlichenes, wie die Gegner vorgeben.

Dass der Begriff des Unendlichen denkbar sei, ist bereits im vorigen mit Leibniz ausgeführt worden. Ich glaube noch auf eine andere fasslichere Weise die Denkbarkeit desselben darthun zu können.

Alle Wahrheit muss erkennbar sein, und zwar je reiner die Wahrheit ist, desto gröfser der Verstand, der sie fasst und begreift; je vollkommener die Erkenntniss, desto vollkommener das erkennende Wesen.

Die reinste Wahrheit kann nur von dem vollkommensten Verstande gefasst und begriffen werden. Zur höchsten Erkenntniss gehört die allerhöchste Erkenntnisskraft. Nur eine unendliche Kraft umfasst die Wahrheit in ihrer ganzen Lauterkeit.

Nun ist die reinste Wahrheit unstreitig ein denkbarer Begriff, also muss es auch ein Verstand sein, der allein sie fassen kann, also ist auch der allerhöchste Verstand, eine unendliche Denkungskraft, kein undenkbarer Begriff. Sollten die Merkmale dieses Begriffs sich einander aufheben, so müsste die reinste Wahrheit etwas sich selbst widersprechendes sein, und dieses ist ungereimt.

Aber wie? Bleibt dieser Begriff des Allervollkommensten auch ohne die Vollkommenheit der Existenz noch denkbar? Kann der Inbegriff aller Realitäten ohne die Realität des wirklichen Daseins gedacht wer-

den? Wenn dieses nicht ist, so steht unser Schluss fest; so muss das Allervollkommenste auch wirklich vorhanden sein.

Eben hier liegt das Erschlichene, rufen die Gegner. Ihr nehmt die Existenz als eine Eigenschaft des Dinges an, die zu allen seinen möglichen Eigenschaften hinzukommt, um sie ins Dasein zu rufen. Ihr betrachtet das Dasein, vermöge eurer Schuldefinition, als eine Ergänzung der Wesenheit (*complementum essentiae*), gleichsam als einen Zusatz zur Möglichkeit eines Dinges. Weil wir die Existenz in der Sprache eben so aussagen, als die Eigenschaften der Dinge, weil wir sprechen: ein Ding ist wirklich, so wie wir sagen: eine Zahl ist gerade, eine Figur ist rund, darum nehmt ihr an, die Existenz sei mit den übrigen Eigenschaften und Merkmalen der Dinge von gleicher Beschaffenheit, und baut auf diese Voraussetzung euer Schlussgebäude. Allein diese Voraussetzung selbst kann euch nicht eingeräumt werden. Die Existenz ist keine bloſse Eigenschaft, kein Zusatz, keine Ergänzung, sie ist vielmehr die Position aller Eigenschaften und Merkmale des Dinges, ohne welche jene bloſse abgesonderte Begriffe bleiben.

Die Existenz muss vielmehr erklärt werden, sprechen sie ferner — — Jedoch die Existenz mag lieber unerklärt bleiben. Ihr wisst, wie abgeneigt ich bin, dergleichen Wahrnehmung des innern Sinnes in Worte einzuhüllen. Genug, wir alle haben bei diesem Worte beinahe dieselbe Vorstellung. Der Begriff ist bei uns allen auf eine ähnliche Weise entstanden, indem wir ein Merkmal aufsuchten, das allen unsern eigenen Handlungen und Leidenschaften gemeinschaftlich ist, und da dieses Merkmal eine solche Allgemeinheit hat, so kann es schwerlich, oder vielleicht gar nicht weiter zergliedert, oder in Bestandtheile aufgelöst werden. Dem sei indessen, wie ihm wolle, so haben unsere Gegner doch immer nicht Unrecht, zu behaupten, dass die Existenz ihre eigenen Kennzeichen habe, wodurch sie sich von allen Merkmalen und Beschaffenheiten der Dinge unterscheidet, und dass wir nicht so schlechterdings darauf zugreifen dürfen, um den Inbegriff aller Eigenschaften des vollkommensten Wesens gleichsam vollzählig zu machen.

Ich kann dieses zugeben. Sei immer das wirkliche Dasein nicht eine Eigenschaft, sondern die Position aller Eigenschaften eines Dinges, oder sei es sonst etwas unerklärbares, das uns allen bekannt ist; genug, ich kann das Zufällige ohne diese Position denken. Ich kann von der

Idee des Zufälligen das Dasein weglassen, ohne die Idee selbst aufzuheben. Sie bleibt Begriff ohne Sache. So aber nicht in Absicht auf das nothwendige Wesen. Ich kann von der Idee desselben das Dasein nicht trennen, ohne die Idee selbst zu vernichten. Ich muss Begriff und Sache denken, oder den Begriff selbst fahren lassen. Auf diesem wichtigen Unterschiede beruht alles, und dieser Unterschied beruht keineswegs auf einer willkürlichen Definition; er ergiebt sich aus dem Begriffe selbst, und kann von dem hartnäckigsten Gegner nicht in Zweifel gezogen werden.

Wem das unerklärbare Dasein noch immer Bedenken verursacht, dem habe ich in einer frühern Schrift* gerathen, dem Worte auszuweichen, und vom Nichtsein anzufangen, welches weniger Schwierigkeit zu haben scheint. „Was nicht ist, heifst es daselbst, muss entweder unmöglich, oder blofs möglich sein. Im erstern Falle müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen, d. h. dasselbe Prädicat von demselben Vorwurfe zugleich bejahen und verneinen. Im letztern aber werden sie zwar keinen Widerspruch enthalten, es wird sich aber aus denselben nicht begreifen lassen, warum dasselbe vielmehr sein, als nicht sein soll. Eins wird mit dem wesentlichen Theile desselben sowohl bestehen können, als das andere, aus welchem Grunde das Ding möglich genannt wird. Das Dasein eines solchen Dinges gehört nicht zu seiner innern Möglichkeit, nicht zu seinem Wesen, auch nicht zu seinen Eigenschaften, und ist daher eine blofse Zufälligkeit (*modus*), deren Wirklichkeit nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die aus der blofsen Möglichkeit weder folgt, noch begriffen werden kann, deren Wirklichkeit sich nicht anders, als aus einer andern Wirklichkeit erklären lässt. — Ein solches Dasein ist abhängig, nicht selbständig. Dieses bedarf keines weitern Beweises. — Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Dasein nicht zukommen; denn es würde seinem Wesen widersprechen, indem ein jeder einsieht, dass ein unabhängiges Dasein eine gröfsere Vollkommenheit sei, als ein abhängiges; daher der Satz: das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Dasein, einen offenbaren Widerspruch enthält. Das allervollkommenste Wesen ist also entweder wirklich, oder es enthält einen Widerspruch. Denn blofs möglich kann es

* *Von der Evidenz.*

nicht sein, wie vorher erwiesen worden; daher bleibt für dasselbe nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit oder die Unmöglichkeit."

Mit einem Worte, zufällige Wesen können, als bloſse Gedanken, ohne wirkliche Existenz, noch gedacht werden, enthalten mit dem Prädicate des Nichtseins keinen Widerspruch. Die Idee derselben kann ein bloſser Gedanke sein, Begriff ohne Sache, Abänderung eines denkenden Wesens, ohne gegenständliches Dasein. Ihr Wesen verbindet nicht alle bejahenden Merkmale, und keines derselben im höchsten Grade. Ihr könnt diesen Gedanken haben, und das bejahende Merkmal der Existenz davon weglassen. Das nothwendige Wesen hingegen verbindet alle bejahenden Merkmale und Beschaffenheiten im höchsten Grade. Eins derselben ist ohne alle übrigen nicht denkbar. Daher ist das unendliche Wesen, ohne das bejahende Prädicat des Daseins, etwas widersprechendes. Es kann entweder gar nicht, oder nicht anders, als mit dem Prädicate des wirklichen Daseins gedacht werden. Die Vorstellung selbst, die Idee des nothwendigen Wesens, ist ein ungereimter Gedanke, so lange wir das Dasein davon absondern. Wir denken entweder Begriff und Sache zugleich, oder der Begriff selbst verschwindet. Wir können das nothwendige Wesen entweder schlechterdings nicht denken, oder wir müssen ihm wirkliches Dasein zuschreiben.

Schlieſst ihr aber nicht am Ende, fahren die Gegner fort, von euern Gedanken auf die Wirklichkeit, von euerm Vermögen oder Unvermögen zu Begriffen auf die Natur der Dinge? Das nothwendige Wesen soll wirklich vorhanden sein müssen, weil der Mensch es sich nicht anders denken kann. Geziemt dieses auch unserer Kurzsichtigkeit? Wer leistet uns die Gewähr, dass dasjenige auch wirklich vorhanden sei, was wir uns als wirklich denken müssen?

Ich antworte: Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten; wenn unsere Gegner einräumen, dass der Mensch sich eine Gottheit als wirklich vorhanden denken müsse. Der Schritt wäre von groſser Wichtigkeit. Für das ganze System menschlicher Einsichten, Gesinnungen und Handlungen wäre nunmehr alles gewonnen; denn was kann der Mensch mehr, als durch menschliche Kräfte Ueberzeugung suchen, und nach seiner Ueberzeugung handeln? Aber nunmehr würde ich, der speculativen Wissbegierde zu gefallen, einen Schritt weiter gehen, und zu dem eingestandenen hinzuthun: nicht nur der kurzsichtige Mensch

allein, sondern jedes denkende Wesen, von welchem Umfange und Gesichtskreise auch seine Verstandeskräfte sein mögen, muss sich das nothwendige Wesen als wirklich vorhanden denken. Das Gegentheil ist nicht nur uns, sondern an und für sich undenkbar. Etwas widersprechendes, das sich selbst aufhebt und vernichtet, kann von keinem denkenden Wesen gedacht werden. Wenn der Satz: *A* ist nicht wirklich, undenkbar und also nicht wahr ist, so ist entweder das Subject *A* nicht denkbar, oder der Gegensatz: *A* ist wirklich vorhanden, muss zugegeben werden, muss also Wahrheit sein. Nun ist erwiesen, dass der verneinende Satz: Das nothwendige Wesen ist nicht wirklich, undenkbar sei, indem das verneinende Prädicat dem Subjecte schnurstracks widerspricht. Dieser Satz kann also weder von uns, noch von irgend einem denkenden Wesen als wahr gedacht werden. Das Gegentheil davon, oder der bejahende Satz: Das nothwendige Wesen ist wirklich vorhanden, muss von jedem denkenden Wesen angenommen werden, ist eine Folge der positiven Denkungskraft, und also Wahrheit. Und nunmehr wäre der Sieg auf unserer Seite vollkommen. Denn was wünschten wir mehr, als zu beweisen, dass der Satz: Das allervollkommenste Wesen ist wirklich vorhanden, eine Folge unserer positiven Denkungskraft, und also nicht bloſs subjectiv, sondern auch objectiv unumstöſsliche Wahrheit sei? Die Versicherung, dass alle denkenden Wesen, vermöge ihrer Denkungskraft, in einem Vernunftsatze übereinstimmen, giebt die höchste Ueberzeugung von seiner Wahrheit. Was alle vernünftigen Wesen so, und nicht anders denken müssen, ist so und nicht anders wahr. Wer mehr verlangt, als diese Ueberzeugung, der sucht etwas, davon er keinen Begriff hat, davon er nie einen Begriff erlangen kann, und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er am Ende findet, dass sein Bemühen vergeblich gewesen.

Lasset uns das Resultat unserer Schlussreden in wenig Worte zusammenfassen. Um die Wirklichkeit eines Dinges durch die Vernunft zu behaupten, muss die Wahrheit und höchste Güte desselben gegeben sein. Jene als Erforderniss des Erkenntnissvermögens, diese als Erforderniss des Billigungsvermögens. Wahrheit macht es zum denkbaren Begriffe, zur Modification des denkenden Wesens, giebt ihm idealische Anwesenheit. Höchste Güte macht es zur Sache, ertheilt ihm wirkliches Dasein. Alles, was ist, hat Wahrheit und höchste Güte;

so wie im Gegentheil, alles, was Wahrheit und höchste Güte hat, auch wirklich sein muss.

Zufällige Wesen haben die Erfordernisse des Denkungsvermögens, haben Wahrheit, aber nicht unter allen Umständen auch höchste Güte. Sie können als bloſse Gedanken, als Begriffe und Modificationen des denkenden Wesens, ohne wirkliches Dasein als Sache gedacht werden. Da sie nur unter Bedingungen (*secundum quid*) das Beste sind, so hängt ihr Dasein als Sache von dieser Bedingung ab. Sobald die Umstände, oder die Bedingung der Zeit und des Raums, es mit sich bringen, dass ein zufälliges Ding die höchste Güte erreicht, so bald es irgendwo und irgendwann das Beste wird, so entsteht es wirklich, und dem Begriffe entspricht auch die Sache, dem idealischen Dasein entspricht Wirklichkeit.

Das nothwendige Wesen aber ist an und für sich das allervollkommenste, hängt nicht von Umständen und Bedingungen ab, hat nicht nur alle Erfordernisse der Denkbarkeit, sondern muss von jedem denkenden Wesen auch als wirklich gedacht werden, ist als Begriff ohne Sache, als Modification ohne eigene Existenz, als möglich ohne Wirklichkeit schlechterdings nicht denkbar; denn es ist unter allen Umständen und Bedingungen eben so vollkommen, als wahr; eben so nothwendig wirklich, als nothwendig möglich; Sache nicht minder nothwendig, als Gedanke.

Und in dem Verstande dieses allerhöchsten Wesens ist das Zufällige nothwendig als Begriff, aber nicht als Sache; unabhängig als Wahrheit, aber abhängig von Zeit und Raum, in Absicht seiner Güte und Vollkommenheit. Sobald die Umstände der Zeit und des Raums eintreffen und die Bedingungen, von welchen das Zufällige abhängt, wirklich werden, so wird das Dasein des Zufälligen zur Wahrheit, und es entsteht. Zu diesen Bedingungen gehört, dass das Zufällige alsdann und alsda auch das Beste sei, und also nicht nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniss, sondern auch der göttlichen Billigung werde. Die Erkenntniss des Unendlichen ist im höchsten Grade lebendig, und seine Billigung im höchsten Grade wirksam. Sobald das Zufällige ein Gegenstand seiner Billigung wird, so wird es wirklich. Was Gott sich als das Beste denkt, das steht da! Er spricht, und es wird, befiehlt, und es steht da.

Es ist also keine unbescheidene Anmafsung von dem Erdensohne, wenn er von seiner Endlichkeit auf das Dasein des Unendlichen, von seiner Eingeschränktheit auf die Wirklichkeit des Allervollkommensten zu schliefsen wagt. Es geziemt dem unsterblichen Geiste des Menschen gar wohl, sich der Gottheit so verwandt zu glauben, dass von jedem seiner Gedanken ein Weg zu derselben zu finden sei. Seiner Kurzsichtigkeit ungeachtet, ist ihm doch vergönnt, die grofse Wahrheit einzusehen, dass er selbst im doppelten Verhältnisse, als Begriff und als Sache von der Gottheit abhänge; dass er als Begriff von Ewigkeit her ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniss gewesen, und als Sache dazumal auch Wirklichkeit erhielt, als die Bedingungen der Zeit und des Raums ihn auch zum würdigen Gegenstande der göttlichen Billigung machten, als er irgendwo und irgendwann, zum Besten gehörig, selbst das Beste ward.

Anmerkungen und Zusätze.

Einer der gründlichsten Weltweisen dieser Zeit, der die Freundschaft für mich gehabt, diese Aufsätze durchzulesen, hat mir einige Anmerkungen darüber mitgetheilt, die ich meinen Lesern nicht vorenthalten will.

Seite 324: missbilligen kann. Diese Bemerkung ist sehr richtig und fruchtbar! Könnte man sie nicht noch mit folgendem erläutern? Sobald wir durch Vergleichung des Gefühls u. s. w. gelernt haben, von den Entfernungen zu urtheilen, ist die Vorstellung des Gesichts und Gehörs nicht einmal in, sondern aufser unserm Körper — dort an der Wand — dort auf der Gasse. Wenn die Rührung nur nicht so stark ist, dass sie an Schmerzen grenzt, und also zum Gefühle gehört (dahin auch die Empfindung der Blindgeborenen, zum erstenmal sehenden gerechnet werden muss), so wissen wir von dem eigentlichen Sinnenwerkzeuge nichts. Wenn wir nicht die Grenzen bemerkten, oder durch Vorhaltung der Hände es erforschten, so wüssten wir nicht, wo eigentlich Gesicht und Gehör läge. Die umgekehrten Bildchen in zwei Augen empfinden wir nicht, und noch weniger die Rührung der Nerven, die weiter zum Gehirne geht; alles scheint eine Erleuchtung zu sein, die sich nicht blofs in uns, sondern auch weit um uns erstreckt. So erforschen wir auch nur durch Bedeckung des Ohrs, ob wir mit diesem, oder mit jenem, oder mit beiden hören. — Hier ist also die Täuschung des Räumlichen offenbar, und folglich zeigt die Vorstellung des Ortes nicht an, dass daselbst in den aus einander gelegenen Theilen die Empfindung stecke.

Seite 330: nicht — bündig ist. Sehr wohl erklärt! und eigentlich war das Bild im Wasser oder im Spiegel eben so unstät und täuschend, als das vom Regenbogen, indem es sich auch nur auf den

Stand des Sehenden bezieht. Also: — allgemein zu sagen — wir sind gewöhnt, einen Gegenstand da zu vermuthen, wo die gerade Linie des Strahls, der unser Auge berührt, hinführt: daher irren wir uns in dem Orte eines gebrochenen Strahls. Wir sind gewöhnt, eine gewisse Beschaffenheit der Oberfläche, oder der durchscheinenden Materie eines Körpers zu vermuthen, wenn uns ein solcher gespaltener Strahl berührt, den wir farbig nennen, daher schreiben wir dem Orte, von welchem er in gerader Linie zu uns kommt, die Farbe zu.

Seite 333. Wenn die dauernden sinnlichen Eindrücke im Gehirne, und was von ihrer Anwendung vorgegeben wird, sonst erwiesen werden könnten, so möchte HELVETIUS, den ich nicht gelesen habe, zu seiner Vertheidigung noch sagen, dass wir jedem Worte, welches einen allgemeinen Begriff andeuten soll, vielleicht heimlich ein bestimmtes Bild unterschieben, und das thun wir freilich, wenn wir es uns anschaulich vorstellen; denn z. B. einen Baum oder Menschen *in genere* können wir uns nicht vorstellen. Was nun die Wörter betrifft, die keine Bilder zulassen — ei nun, das sind Zeichen von Verbindung, Trennung, Verhältniss u. s. w., wie =, +, ÷, Λ, V, : u. dgl., die der Abt L'EPÉE [1] bei den Taubstummen auch mit seiner Zeichensprache ausdrückt. — Es ist unleugbar, dass in jeder Erinnerung, auch ohne Worte, schon ein abgesonderter Begriff liegt. VOLTAIRE'S Gesicht kennt der Taubstumme so gut, wie derjenige, welcher den Namen gehört, links oder rechts, oder von vorn dargestellt, als von der nämlichen Person wieder, da doch die Sinnenbilder nur im allgemeinen übereinkommen. Dieselbe Melodie, die doch nicht durch Worte bezeichnet wird, erkennt auch derjenige, der das gemeinschaftliche Zeichen der Noten nicht versteht, sie mag in höherm oder tieferm Tone, langsamer oder geschwinder gesungen, auf

[1] Der Abbé CHARLES MICHEL DE L'EPÉE hat sich durch seine Thätigkeit um die Verbesserung des Taubstummenunterrichts verdient gemacht. Geboren zu Versailles, 25. Nov. 1712, widmete er sich dem geistlichen Stande und wurde durch BOSSUET'S Fürsprache Canonicus zu Troyes. Wegen jansenistischer Grundsätze jedoch dieser Stelle entsetzt, zog er sich nach Paris zurück, wo er sich der Ausbildung des Taubstummenunterrichts widmete. Seine auf eigene Kosten gegründete Anstalt wurde erst nach seinem am 23. Dec. 1789 erfolgten Tode vom Staate übernommen und vergrößert. Von seinen das Taubstummenwesen betreffenden Schriften sind zu nennen: *Institution des sourds et des muets* (2 Bde. Paris 1774), und *La véritable manière d'instruire les sourds et muets* (1784).

der Violine, dem Clavier, der Flöte, oder den Glocken gespielt werden, welches doch sehr verschiedene sinnliche Eindrücke sind. — Was leisten also die Worte zur Abstraction oder zum deutlichen Denken, dazu sie doch so nöthig schienen? Mich dünkt, dieses, dass sie jeden abgesonderten Begriff, der sonst unbestimmt, schwebend sein würde, in gewisse Grenzen einschliefsen, dadurch Art, Gattung, Classe, Grad, Beschaffenheit, Verhältniss u. s. w. unterschieden und bestimmt werden, z. B. Mensch, Thier, Körper, Ding; Hütte, Haus, Wohnung; heifs, brennend u. s. w. Daher ist allerdings die Sprache eine vortreffliche Gabe, ohne welche wir nicht allein die Mittheilung, sondern auch die Fassung bestimmter Begriffe, und also deutliches Denken, nicht genössen. Die sichtbaren Zeichen des L'Epée, oder seines Wiener Lehrlings, den Nicolai beschreibt, sind viel unvollkommener, da sie nicht so bestimmt unterscheiden können; z. B. zusammen oder bei einander, verbunden, geknüpft, geleimt, gekleistert, genagelt, gefügt u. s. w. Wenn der Taubstumme, nachdem ihm die Sprache beigebracht worden, uns etwas von seiner vormaligen Denkungsart erzählen könnte — man sagt aber, dass sie selbst nicht einmal deutliche Erinnerung ihrer vorigen Handlungen übrig behalten — so glaube ich, sie würde sich der thierischen ziemlich nähern; — meist individuelle Vorstellungen — wiewohl das Vergleichungsvermögen, als das eigene der Vernunftkraft, schon heimlich strebt, — und unmittelbare Verbindung von Folgen, Beziehungen u. dgl.

Seite 335: ohne etwas fortdauerndes — nicht denkbar. Ich habe einmal flüchtig etwas im *Museo* über das Ich angesehen, welches ich zu weiterm Nachdenken verspart und nachher versäumt habe. So viel ich davon fasste und mich erinnere, wollte der Verfasser Zweifel gegen die Versicherung unserer Fortdauer auf folgende Weise erregen. — Unser Bewusstsein der Personalität, oder der Fortdauer, beruht nur auf der Erinnerung oder vermeinten Erinnerung des vorher Empfundenen. Wenn dies Gedächtniss ausgelöscht ist, so überzeugen wir uns nicht, dasselbe Wesen zu sein, welches in jenem Zustande existirt, jene Abänderung erfahren hat; wenn eine andere Ideenreihe durch Verrückung in uns entsteht, so glaubt der Mensch ein anderes Wesen, ein König oder ein Thier, ja wohl gar ein lebloses Ding, ein Gerstenkorn u. s. w. zu sein. Nun setze man umgekehrt ein anderes denkendes Wesen in den Ideenkasten des vorigen, der ihm seine Bilder vorstellt;

so wird er glauben, eben der zu sein, der jenes erfahren hat und sich dessen nun erinnert. Alle Theile des Ideenkastens können auch mittlerweile anders untergeschoben, und folglich alles verändert sein, wenn es nur allmählich so geschehen ist, dass ungefähr dieselbe Ordnung bleibt, oder dasselbe Bild, wie im fliefsenden Wasser, zurückgeworfen wird, so wird die Wirkung einerlei bleiben. Demnach könnte auch das eingebildete Bewusstsein eines in uns fortdauernden Wesens, welches das bleibende Subject der Abänderungen wäre, Täuschung sein! — Ich wüsste hierauf nicht zu antworten, wenn ich nicht glaubte, die Unmöglichkeit gezeigt zu haben, dass fortdauernde Eindrücke, oder dergleichen Veränderungen in zusammengesetzten aus einander gelegenen Theilen die Erscheinungen des Gedächtnisses darstellen könnten, da jene nothwendig individuell, örtlich und unzählig gehäuft sein müssen, dieses aber offenbar uns ein *Abstractum* des Gesehenen oder Gehörten zurückruft u. s. w.

Man erlaube mir, zu dieser Anmerkung meines Freundes einige Wörte hinzuzufügen, um sie mir selbst besser ins Licht zu setzen. Ich verspreche mir überhaupt nicht viel Aufschluss von Hypothesen, die so sehr ins abenteuerliche gehen, da man offenbar unmögliche Dinge als möglich voraussetzt, um zu untersuchen, was der Erfolg sein würde. Sie dienen, meines Erachtens, mehr zur Belustigung, allenfalls zur Uebung des Scharfsinns oder der Erfindungskraft, als zur Entdeckung der Wahrheit. Was würde der Erfolg sein, wenn wir den Kopf eines Löwen auf den Rumpf eines Hasen setzen könnten, wenn die Erde plötzlich leichter als die Luft werden sollte, wenn wir einer Bildsäule nach Belieben Leben und Empfindung mittheilen, wenn wir das ganze Nervengebäude aus einem Körper herausziehen und in einen andern gleichfalls entnervten Körper einpflanzen könnten? — So etwas aus einer Feenwelt scheint mir die Hypothese des *Museums* zu verlangen.

Freilich wohl! wenn die Seele, wie einige Weltweise wollen, vor ihrem Kasten dasteht, und weiter nichts zu thun, als blofs die Zeichen und Eindrücke abzulesen hat, die sie allda findet, so kann es ihr gleichviel sein, vor welchen Schrift- oder Zeichenkasten sie gestellt werde. Sie kann also gar füglich von einem an den andern versetzt werden, und ihr Geschäft ohne Schwierigkeit weiter treiben, so wie etwa ein Schriftsetzer mit gleicher Fertigkeit hier die Schriften eines Reimarus, dort eines Swedenborg absetzt, wenn nur die Handschrift gleich leser-

lich ist. Aber so ist es, wie mich dünkt, nicht mit der Seele der Lebendigen beschaffen. Sie hat nicht bloſs abzusetzen, sondern muss auch, so zu sagen, übersetzen, aus dem Idiom des Körpers in ihre geistige Sprache übertragen, erklären und auslegen. Sie muss also mit allen Redensarten und Wendungen ihrer Urschrift sehr bekannt sein, muss mit dem Urheber derselben, den sie ihren Körper nennt, gleichsam zugleich erzeugt, ernährt, erzogen und unterrichtet sein, wenn sie ihn recht verstehen und treulich übersetzen will. In einem neuen Seelenkasten ist sie wie nicht zu Hause, wie unter einem fremden Volke, sie versteht nicht, und wird nicht verstanden.

Wenn die Allmacht mit diesem Körper, den ich jetzt den meinigen nenne, eine andere Seele verbände, fragt man, wie würden sich die Neuverlobten verhalten?

Ich antworte zuvörderst auf den ersten Antrag, wie jener geizige Vormund des komischen Dichters auf den Antrag seines verliebten Mündels: Was bringt sie mit? — So ganz bloſs kann sie ja nicht sein, die neue Seele, die meinem Körper werden soll; sie muss irgendwo schon etwas erworben haben, oder sonst etwas zur Mitgabe bekommen. Leer von allen Begriffen würde sie sich nicht zu diesem neuen Körper schicken, würde sie seine Sprache nicht verstehen, und auch nicht das mindeste auf ihn vermögen, und eben so wenig würde zwischen ihnen Verbindung statt haben, wenn sie nicht vollkommen der Seele gliche, die jetzt in meinem Körper wohnt. Nur diese stimmt in allen ihren Merkmalen mit meinem Körper auf das genaueste überein, und ohne die genaueste Harmonie lässt sich zwischen Leib und Seele keine Verbindung denken. — Wenn der Naturforscher irgend eine unnatürliche Verbindung veranstaltet, so kann er zuweilen doch wenigstens die Natur zwingen, eine Zwittergattung an die Stelle eines ihrer vollkommenen Werke hervorzubringen. Mit Seele und Körper aber, die nicht für einander geschaffen sind, ist schlechterdings nichts anzufangen. Sie werden sich niemals paaren oder begatten, und die Verbindung, die von der Allmacht zwischen ihnen gestiftet werden soll, ist ein leeres Wort.

So lange also dieser mein Körper derselbe bleibt, kann ihm kein Geist eingehaucht werden, der anders beschaffen sein soll, als der meinige jetzt wirklich ist. Die Allmacht müsste, um diese Verbindung wirklich zu machen, der neuen Seele zu gefallen, auch meinen Körper

nach ihrem Erfordernisse umbilden und ihr gleichsam anpassen. Geschieht aber dieses, so entsteht ein anderer Mensch, ein anderer Körper und eine andere Seele; nicht mehr das vorige Ich, auch nicht mehr das vorige Mein, und dieser neue Mensch wird auch nicht in dieselbe Verbindung des Raums und der Zeit passen, in welcher ich mich befinde; denn in dieser Verbindung habe nur ich, als zum Besten gehörig, mein Wo und Wenn gefunden.

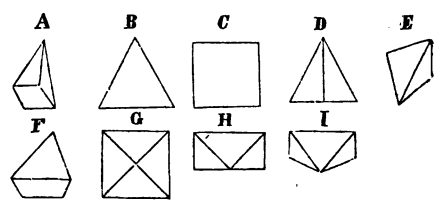
Setzen wir aber, dass die neue Seele derjenigen vollkommen gleich komme, die jetzt in mir wohnt, und also eben so gut, wie diese, mit meinem Körper übereinstimme, so geht die Verbindung zwar gut von statten; dahingegen ist es auch keine andere Seele, die mir zugetheilt wird, sie ist von meiner jetzigen Seele nicht zu unterscheiden; was nicht zu unterscheiden ist, kann auch wirklich und in der That nicht unterschieden sein. Es ist und bleibt also immer noch dieselbe Seele, die wir blofs mit Worten eine andere genannt haben. Denn dass die Allmacht sie neuerdings erschaffen und hervorbringen soll, dieses würde die Identität nicht aufheben. Muss die Allmacht doch ohnehin die zufälligen Wesen unaufhörlich hervorbringen, wenn sie fortdauern sollen, ohne dass ihre Identität darunter leide, oder durch die fortgesetzte Schöpfung (wie die Scholastiker die Erhaltung der Dinge nennen) aufgehoben werde.

Seite 339: Verrückung — Grunde. Unsere neuen Mystiker nennen es: sich der Sinnlichkeit entziehen, in der Volkssprache sagte man sonst sehr gut: von Sinnen kommen. Dieses ist übrigens eine arge Instanz gegen die Versicherung der Wahrheit des Empfundenen, wenn uns nämlich die innern Sinne trügen. Noch neulich starb hier ein Mann, der durch viel verkehrtes studiren dahin gekommen war, dass er oft Stimmen aus der Wand zu hören glaubte, die ihm z. B. vorsagten, was er eben gelesen hatte, oder sich sonst mit ihm unterhielten. — Was ist nun hierbei für Rath, oder welche Probe wäre dagegen anzustellen? Die Seelenkräfte setzen die innern Werkzeuge der Vorstellungen in eben die Bewegung, wie es sonst von aufsen geschieht, und nun, da sie doch nur ihr eigen Werk wahrnimmt, schreibt sie es dem gewohnten äufsern Eindrucke zu. Es bleibt nichts als die Untersuchung der Uebereinstimmung aller äufsern Umstände übrig. Dadurch fände ein solcher Mensch zwar, dass er nicht im Traume sei, da alles

aufser ihm sonst sich in gehöriger Ordnung darstellt, dass aber doch diese besondere Wirkung seiner Vorstellung nicht mit den übrigen Naturwirkungen übereinstimme, und also der Unrichtigkeit verdächtig sei. — Das Schlimmste ist, dass der Kranke nicht geneigt, oder nicht fähig ist, sich auf diese Probe einzulassen.

Ich muss hier noch erinnern, dass auch beim Traume die innern oder sich auf uns beziehenden Merkmale der Uebereinstimmung, die Vergleichung mehrerer Sinne, das Zeugniss anderer u. s. w. nicht zureichend sind, die Täuschung zu heben: denn wir meinen auch zu fühlen, was wir sehen, und von andern dasselbe zu hören. — Ist denn mein Freund wirklich noch am Leben? — Allerdings! sagen alle, die im Traume gegenwärtig sind; da kommt er her — ich laufe auf ihn zu — ich umarme ihn u. s. w. — Wenn wir aber die äufsern Umstände unter sich vergleichen, so finden wir Verschiedenheit genug mit den Vorstellungen, die wir im Wachen haben. Dort stimmt alles, was wir uns aufser uns zu sein vorstellen, wenig zusammen, Zeit, Ort, Masse der Kraft zur eingebildeten Wirkung u. s. w. Hier bleibt alles übereinstimmend, wir finden heute wie gestern Haus, Gegend, Menschen wieder, nicht blofs nach unserer Gedankenreihe, nichts erscheint ohne äufsere Ursache, nichts übersteigt die Kraft der Ursache u. s. w. Da nun verschiedene Erscheinungen auch verschiedenen Grund haben müssen, so können wir diese Erfahrung von dem offenbaren Unterschiede der Vorstellungen im Traume und im Wachen auch gar wohl zum Beweise anführen, dass letztere nicht, wie jene, blofs subjective Veränderungen unsers Denkens sind, sondern einen Grund aufser uns haben müssen. — Sollte aber diese Verschiedenheit nicht auch gegen die Lehrmeinung zeugen, dass ein jeder seine Vorstellungen eigentlich nur aus sich selbst entwickle, ohne dass in der That eins auf das andere wirke, da doch die, welche wir also aus uns selbst entspinnen, so ganz anders zusammen hängen und beschaffen sind?

Seite 345 ff.: Darstellung der Gegend annehmen wollen. Die Vorstellung der Perspective erläutert den Grund des Wahren bei der verschiedenen Einbildung sehr



wohl. Es sei mir erlaubt, ein Beispiel dazu zu geben, mit welchem ich mir die Sache anschaulich gemacht habe. — Die vierseitige Pyramide *A* schwebe in der Luft, so dass sie von allen Seiten gleich erleuchtet ist, und also dem Auge nicht die Vermuthung eines körperlichen Umfangs darbietet, und nun werde sie aus verschiedenen Standpunkten betrachtet. Der eine sieht sie gerade von unten in *C* und sagt: es ist ein bloſses Viereck; der andere, der sie gerade von einer Seite in *B* sieht, sagt: es ist ja ein Dreieck (gleichseitig oder verkürzt, je nachdem es mehr senkrecht oder von der Spitze zu betrachtet wird); ein dritter sieht zwei Seiten *D*, es sind zwei rechtwinklige zusammengefügte Dreiecke — nein, nach *E* vielmehr zwei ungleiche Dreiecke, nach *F* ein Dreieck mit angehängtem Trapez, nach *G* ein durchkreuztes Viereck, nach *H* ein längliches Viereck, in drei Dreiecke abgetheilt, nach *I* drei ungleiche Dreiecke. Alle diese und noch mehr Abänderungen lassen sich perspectivisch vorstellen und haben also ihre eigene Wahrheit; nur der aber, welcher dieses alles vergleicht und in der ersten Figur die Uebereinstimmung findet, kann den wirklichen Grund der Erscheinungen errathen. Es beweisen also die verschiedenen Vorstellungen keineswegs, dass nicht ein gemeinschaftlicher, objectiver, wahrer Grund zu allen vorhanden sei. — So weit, mein Freund.

Seite 351 ff.: Die Fragen verdienen in der Logik eine besondere Erwägung, so wie sie in der Sprache auf eine besondere Weise ausgedrückt zu werden pflegen. Harris hat in seinem *Hermes, oder philosophische Betrachtung über die allgemeine Sprachlehre,* ihrer erwähnt, und folgendes davon bemerkt:

„So oft eine Frage einfach und bestimmt ist, spricht er, kann die Antwort meistens in denselben Worten geschehen, indem sie in einen bejahenden oder verneinenden Satz verwandelt werden, je nachdem die Wahrheit auf der einen oder auf der andern Seite anzutreffen ist. Zum Beispiel: Sind diese Verse Homers? — Antwort: Diese Verse sind Homers. — Sind diese Verse Virgils? — Antwort: Diese Verse sind nicht Virgils. Und hier haben die Spracherfinder, um der Kürze willen, zwei Partikeln angegeben, wodurch alle dergleichen Antworten ausgedrückt werden können: Ja, für alle bejahenden, Nein, für alle verneinenden Antworten."

„Ist aber die Frage vielfach, als z. B.: Sind diese Verse Homers oder Virgils? — oder ist sie gar unbestimmt, wenn nämlich

überhaupt gefragt wird: Wessen sind diese Verse? so kann die Antwort auf die vorhin angeführte Weise nicht erfolgen. Die Ursache hiervon ist, weil keine andere Frage durch ein bloſses Ja oder ein bloſses Nein beantwortet werden kann, als eine solche, die selbst so einfach ist, dass sie von zwei möglichen Antworten nur eine zulässt. Nun kann jede vielfache Frage, wo nicht auf mehrere, doch wenigstens auf vielerlei Art beantwortet werden, davon zwei bejahend und zwei verneinend sind. Die Ursache ist, weil eine vielfache Frage wenigstens aus zwei einfachen bestehen muss, deren jede besonders bejaht oder verneint werden kann. Zum Beispiel: Sind diese Verse Homers oder Virgils? Erstens: Sie sind Homers. Zweitens: Sie sind nicht Homers. Drittens: Sie sind Virgils. Viertens: Sie sind nicht Virgils. — Man kann noch hinzuthun: Fünftens: Sie sind von keinem von beiden. Die unbestimmte Frage geht noch weiter; diese kann auf unendlich viel bejahende und unendlich viel verneinende Weise beantwortet werden. Wenn z. B. gefragt wird: Wessen sind diese Verse? so kann bejahend geantwortet werden: Sie sind Virgils. Sie sind Horazens. Sie sind Ovids, u. s. w. — Oder verneinend: Sie sind nicht Virgils. Sie sind nicht Horazens. Sie sind nicht Ovids, und so fort ins unendliche. Wie können wir hier durch ein bloſses Ja oder Nein das Besondere zu erkennen geben, welches unter so vielem Möglichen gemeint sei? Hier müsste also die Antwort durchaus in einem ganzen Satze bestehen. Allein die Gewohnheit hat auch hier die Antwort, um der Kürze willen, in ein einziges, wesentliches, charakteristisches Wort zusammengezogen, und den Ueberrest von sich selbst verstehen lassen. So, wenn wir gefragt werden: Wie viel rechte Winkel enthalten alle Winkel eines Dreiecks? antworten wir mit der einzigen Silbe: zwei; ohne Abkürzung würde die Antwort sein müssen: Alle Winkel eines Dreiecks enthalten zwei rechte Winkel. Die Alten haben diesen verschiedenen Arten von Fragen auch zwei verschiedene Namen gegeben. Die einfache nannten sie *Ερώτημα*, *Interrogatio*, die vielfache *Πύσμα*, *Percontatio*.“ So weit Harris.[1]

---

[1] James Harris, namhafter englischer Sprachforscher, geb. 1709, gest. 1780. *Werke.* 5 Bde. London 1803.

Unrichtig sind diese Unterscheidungen zwar nicht; allein sie scheinen nicht auf den Grund zu gehen, und der Sache nicht Licht genug zu geben. Eine deutliche Worterklärung wird uns helfen, die Begriffe besser aus einander setzen, und von diesen Bemerkungen des englischen Schriftstellers logischen Grund angeben zu können. Also: was ist eine Frage?

Es ist offenbar, dass jeder Fragende etwas zu erfahren verlangt, wodurch ein mangelhafter Satz ergänzt und vollständig gemacht wird. Die Antwort ersetzt diesen Mangel, und verwandelt also einen gegebenen unvollständigen in einen vollständigen Satz.

Zum Beispiel: Wer ist der Verfasser der Iliade? — Das Fragewörtchen wer steht hier an der Stelle des unbekannten Subjects. Die Antwort nennt das Subject: Homer, und nun ist der Satz vollständig: Homer ist der Verfasser der Iliade. — Was ist die Iliade? — Das Wörtchen was steht an der Stelle des unbekannten Prädicats. Die Antwort nennt das Prädicat: Ein Heldengedicht Homer's, und ergänzt dadurch den Satz: Die Iliade ist ein Heldengedicht Homer's. Es ist also nicht nöthig, mit HARRIS eine Verkürzung anzunehmen. Der Antwortende braucht blofs denjenigen Theil des Satzes anzugeben, der dem Fragenden mangelt. Diesen unbekannten Theil drückt der Fragende durch das Fragewort aus, wie etwa in der Algebra eine unbekannte Gröfse durch *X*, *Y* oder *Z* angedeutet wird. Der Antwortende zeigt den Werth, der an die Stelle des Zeichens gesetzt werden muss, um den Satz vollständig und bestimmt zu machen.

Der Casus des fragenden Fürworts giebt den Theil des Satzes an, der zur Vollständigkeit fehlt. Der Nominativ wer? was? bedeutet einen Haupttheil des Satzes, Subject oder Prädicat, wie wir in den angeführten Beispielen gesehen. Der Accusativ wen? was? zeigt an, dass zur Vollständigkeit des Satzes das Object fehlt. Wen hat Homer zum Helden der Ilias genommen? Antwort: Den Achill. Der Ablativ bedeutet den Bestimmungspunkt woher? so wie der Dativ den Bestimmungspunkt wohin? und der Genetiv das Verhältniss, in welchem Subject oder Prädicat mit einem andern Substantiv steht; z. B.: Wessen Heldengedicht ist die Ilias? Antwort: Homers. Der Satz, den die Frage angab, war: Die Ilias ist ein Heldengedicht des X. Subject und Prädicat war nämlich bestimmt und gegeben. Es fehlte aber das Substantiv, mit welchem das Prädicat in dem bestimmten Verhält-

nisse steht. Die Frage drückt dieses durch ein bloſses Zeichen, oder durch das *pronomen interrogativum* im Genetiv aus: wessen? — Die Antwort erfolgt in demselben Casu: des Homers, und nunmehr ist der Satz vollständig: Die Ilias ist ein Heldengedicht Homers.

In allen diesen Fällen blieb in der Frage ein Haupttheil des Satzes, Subject oder Prädicat, entweder völlig unbekannt, oder in irgend einer Betrachtung unbestimmt, wodurch der Satz noch unvollständig ausgedrückt werden musste. Die Antwort, welche diesen Mangel ersetzen sollte, konnte also so vielfach ausfallen als mancherlei die Gegenstände waren, zwischen welchen der Fragende den Zweifel schweben lieſs. Gab er den fehlenden Theil oder die ausgelassene Bestimmung als völlig unbekannt an, so waren der möglichen Antworten unendlich viele, z. B.: Wer hat diese Verse gemacht? So viel Namen möglich sind, so viel Antworten können hier gegeben werden. Hat aber der Fragende den Zweifel auf eine bestimmte Anzahl von Gegenständen eingeschränkt, so giebt es auch keine gröſsere Anzahl von Antworten, sondern eben so viel bejahende und eben so viel verneinende Antworten, als Gegenstände, auf welche die Frage den Zweifel eingeschränkt hat. — Sind die Verse vom Horaz, Virgil oder Ovid? Die Frage lässt hier eine Bestimmung des Prädicats nicht völlig unbekannt, sondern schränkt den Zweifel auf drei Personen ein, und die Antwort kann auf sechserlei Art ausfallen, davon drei bejahend und drei verneinend sind. Harris thut noch die Antwort hinzu: Sie sind von keinem von diesen. Allein mich dünkt, dieses ist nicht sowohl eine Antwort, als eine Erklärung, dass die Frage selbst ungereimt oder unschicklich sei, indem sie den Zweifel näher einschränkte, als der Wahrheit nach geschehen konnte. Sie hat einen von dreien als Urheber der Verse angegeben, und im Grunde ist es keiner derselben.

Dieses ist also diejenige Gattung von Fragen, welche die Alten *Ερώτημα* (*Interrogatio*) nannten. Sie ist nicht, wie Harris meint, zusammengesetzt, oder vielfach, sondern an und für sich sehr einfach, und die Vielheit der Antworten liegt in der Natur der Begriffe. Sie besteht in dem Ausdrucke eines Satzes, dem zur Vollständigkeit ein Haupttheil, Subject oder Prädicat, entweder ganz, oder in einer von seinen Bestimmungen fehlt, nebst dem Verlangen, diesen Abgang durch die Antwort zu ergänzen.

Wenn aber die Haupttheile des Satzes gegeben und bestimmt sind, und blofs der Zweifel in der Qualität des Satzes liegt: der Fragende nämlich will wissen, ob der Satz zu bejahen, oder zu verneinen sei, so sind allerdings nur zwei Antworten möglich, eine bejahende und eine verneinende. Die Antwort kann also, ohne Kunstgriff der Spracherfinder, wie HARRIS meint, ohne alle Verkürzung, in dem Redetheilchen bestehen, das in der Frage zweifelhaft blieb, in der blofsen Bejahung oder blofsen Verneinung. Z. B.: Sind diese Verse Homers? — Hast du den weifsen Bären gesehen? Subject und Prädicat sind hier angegeben und bestimmt; blofs die Beschaffenheit des Bindeworts blieb zweifelhaft, und daher kann die Antwort auch nicht anders als diese Beschaffenheit angeben; bejahen oder verneinen.

Diese Gattung von Fragen nannten die Alten *Πύσμα*, *Percontatio*, oder wie man in Deutschland etwa sagen könnte, Forschen. SOKRATES bediente sich derselben, wenn er seine Schüler ausholen und auf die Wahrheit führen wollte. Er bestimmte allezeit Subject und Prädicat seines Wahrheitssatzes so genau, als möglich, und brachte die Frage dahin zurück, dass der Schüler nur Ja oder Nein zu antworten hatte. Auch vor Gericht, beim Zeugenverhör, sehr oft auch bei Inquisition der Verbrecher, pflegt man sich dieser Methode zu bedienen, die Fragen in ihre einfachsten Theile aufzulösen, und alle Stücke des Satzes, bis auf die Beschaffenheit desselben, deutlich anzugeben, so dass der Antwortende blofs zu bejahen oder zu verneinen hat.

Diese Subtilitäten, welche LORENZ STERNE durch sein Beispiel vom weifsen Bären so lächerlich gemacht hat, führen gleichwohl zu nützlichen Folgen. Alle Fragen müssen beantwortlich sein, müssen unvollständige Sätze enthalten, die durch eine mögliche Antwort in vollständige, verständliche und denkbare Sätze verwandelt werden können. Sobald erweislich ist, dass der Satz, welchen die Frage ergänzt haben will, auf keine Weise zu ergänzen sei, dass er in der verlangten Vollständigkeit an und für sich nicht gedacht werden könne, so muss die Frage selbst als unstatthaft verworfen werden. Mich dünkt, dass eine Menge von Fragen, welche von den Weltweisen sehr mühsam untersucht zu werden pflegen, zu dieser Classe gehören. Sie fordern Vollständigkeit eines Satzes, die an und für sich nicht gegeben werden kann. Sie suchen so etwas, das nicht aufser dem Erkenntnisskreise des Menschen, sondern

aufserhalb aller Erkenntniss überhaupt fallen muss. In dem Texte, auf welchen diese Note anweist, befinden sich einige Beispiele von Fragen dieser Art, die mir unstatthaft scheinen. Man erlaube mir, hier noch einige Instanzen anzuführen.

Erste Instanz. Was sind die Dinge an und für sich, aufser allen Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen? Diese Frage gehört, wie ich glaube, zu der Classe der unbeantwortlichen Fragen. Der unvollständige Satz, den sie enthält, ist: Die Dinge aufserhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind an und für sich $= X$. Dieser Satz muss, wenn die Frage gelten soll, sich vollständiger machen, das Unbekannte in demselben muss sich in etwas bekanntes, das X in A verwandeln lassen, und der Satz dadurch in seiner Vollständigkeit denkbar werden. Setzt also: Die Dinge aufserhalb aller Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe sind $= A$. Nun giebt A in diesem Falle offenbar nicht mehr zu denken, als X; denn in so weit das A etwa gedacht, empfunden, oder vorgestellt werden kann, thut es der Frage keine Genüge. Der für unvollständig ausgegebene Satz kann also durch keine mögliche Antwort vollständig gemacht werden. Die Frage ist an und für sich selbst unbeantwortlich.

Zweite Instanz. Was ist das Substratum aller Accidenzen, die von einer Substanz zu erkennen sind? Auch diese Frage, über welche sich LOCKE so weitläufig ausgelassen, ist, wie mich dünkt, aus dem nämlichen Grunde unbeantwortlich. Denn setzet, dieses gesuchte Substratum sei A. In so weit A etwas denkbares, begreifliches oder vorzustellendes bedeutet, so gehört es zu den Accidenzen und thut der Frage keine Genüge. Es ist also keine Antwort möglich, in welcher dieses Substratum angegeben werden soll.

Dritte Instanz. Hat dieses gesammte Weltall eine örtliche Bewegung? Eine Frage, die NEWTON aufgeworfen. Kann dieses Weltall von seiner Stelle fortrücken und im leeren Raume seinen Ort verändern? — Wenn diese Frage beantwortlich sein soll, so muss der Satz: Dieses Weltall hat seine Stelle verändert, von dem Satze: Dieses Weltall hat sie nicht verändert, verschieden sein und von irgend einem denkenden Wesen unterschieden werden können. Nun ist dieses nach der Voraussetzung unmöglich; denn im

unendlichen Leeren giebt es schlechterdings keine Merkmale, wodurch die Theile, oder die Verschiedenheit der Orte von irgend einem denkenden Wesen unterschieden werden könnten. Die Frage ist also von LEIBNIZ mit Recht als unbeantwortlich verworfen worden. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit der Frage in Absicht auf die leere Zeit. Konnte diese Reihe der Dinge, so wie sie jetzt wirklich geworden, nicht früher entstehen? — Die Antwort fällt aus eben dem Grunde ins unmögliche.

Vierte Instanz. Ich halte dafür, die bekannte Untersuchung der Physiologen über das Vehiculum unserer sinnlichen Empfindungen sei denselben Bedenken unterworfen, führe zuletzt auf eine Frage, die an und für sich selbst unbeantwortlich ist. Was ist das Vehiculum, fragt man, wodurch die sinnlichen Beschaffenheiten der Gegenstände ausgeführt werden? Es ist eine flüssige Materie, sagen einige; es sind elastische Fibern, antworten andere; bald soll es eine feine Materie wie Aether sein; bald der electrischen Materie gleichen; alle kommen darin überein, dass dieses Vehiculum Materie sei. Nun ist die Materie nicht anders, als durch sinnliche Beschaffenheiten (*qualitates sensibiles*) zu erkennen. Was wir von derselben wissen und erfahren können, besteht in den sinnlichen Empfindungen, die sie uns gewährt, und in den Merkmalen, die wir davon abgesondert haben. Wir wollen also das Vehiculum aller sinnlichen Beschaffenheiten durch sinnliche Beschaffenheiten selbst erkennen. Wir wollen das Wesen erkennen, welches uns diese sinnlichen Beschaffenheiten zuführt, und gestehen gleichwohl, dass dieses Wesen nicht anders, als durch dergleichen sinnliche Beschaffenheiten von uns zu erkennen sei. — Ich traue mir selbst nicht, wenn ich in dieser Untersuchung einen so fehlerhaften Zirkel zu finden glaube. Es haben sich so viele scharfsinnige Köpfe mit derselben abgegeben, dass ich immer noch befürchte, die Frage selbst nicht gehörig eingesehen zu haben. Ich werde es einem jeden Dank wissen, der sich die Mühe giebt, mich eines Bessern zu belehren, und diese berühmte Streitfrage ins gehörige Licht zu setzen.

Fünfte Instanz. Ein bemerkenswerthes Beispiel dieser Art ist, wie es mir scheint, der von einigen Weltweisen erregte Zweifel über die Fortdauer einer Substanz. Welches Merkzeichen, fragen sie, kann davon gegeben werden, dass eine Substanz in auf einander folgenden

Augenblicken noch dieselbe geblieben sei? Selbst bei einem geistigen Wesen, sprechen sie, kann hiervon keine Sicherheit erhalten werden; denn das Bewusstsein und die Erinnerung des vorigen Zustandes giebt hiervon keine Gewissheit. Immer noch bleibt dieses Bewusstsein, diese Erinnerung etwas gegenwärtiges, das dem Geiste jetzt beiwohnt, und würde z. B. in einer untergeschobenen Substanz eben sowohl statt haben, als in einer fortdauernden. Sie kann also kein Kriterium sein, jene von dieser zu unterscheiden.

Ich antwortete hierauf: Eben desswegen, weil ein solches Kriterium nicht gefunden werden kann, so kann es auch nicht gesucht werden. Es ist widersinnig, Dinge unterscheiden zu wollen, davon man überzeugt ist, dass sie an und für sich nicht unterschieden werden können. Wenn alle Merkmale und Kennzeichen der untergeschobenen Substanz vollkommen so beschaffen sind, als wenn die Substanz fortgedauert hätte, so ist sie von einer fortdauernden nicht unterschieden; so würde das vollkommenste Wesen selbst sie für einerlei halten müssen; das heifst, sie würden einerlei sein. Die Substanz würde dieselbe geblieben, und nicht verwechselt worden sein. Was nicht zu unterscheiden ist, muss auch in der That nicht unterschieden sein. Was nicht erkannt werden kann, das ist auch nicht. Das Gesuchte liegt hier aufserhalb des Erkenntnisskreises nicht nur des eingeschränkten Menschen, sondern des Erkenntnisskreises überhaupt, und fällt ins ungereimte.

Seite 419. Noch dringen mir die Worte durch die Seele, deren sich mein unvergesslicher Freund in dem letzten Handschreiben bediente, das mir ein Reisender von ihm überbrachte. Seit einigen Jahren hatte weder ich, noch unser beiderseitiger Freund NICOLAI Schreiben von ihm erhalten, und er war uns einige Antworten schuldig. Dieses befremdete mich nun zwar nicht, denn er war, wie seinen Freunden bekannt ist, nie der rüstigste Briefschreiber, auch eben im Beantworten nicht pünktlich, wenn es blofs um Freundschaftsversicherung, ohne weitern Inhalt, zu thun war. Indessen öffnete ich doch desto begieriger das Briefchen, das mir ein Unbekannter überreichte. Nun hatte sich LESSING, so lange ich ihn kannte, in so verschiedenen äufsern Umständen und Lagen ich ihn kannte, nie über Undank seiner Zeitgenossen beschwert, nie beklagt, dass ihm nicht Gerechtigkeit widerführe, dass seine Verdienste nicht belohnt würden, und dergleichen Beschwerden, die so mancher mit weit

geringerm Rechte von sich hören lässt. Die Worte Ich und Mein war ich gewohnt, aus seinem Munde so selten als möglich zu vernehmen. Auch waren seine Briefe allezeit lebhaft, gedankenreich und von gediegenem Inhalte. — Alle Arten von Laune war ich an ihm gewohnt; nur niemals Niedergeschlagenheit oder Missmuth. Er war allezeit der tröstende, nie der trostsuchende Freund. Und nun — ich kann die widrige Empfindung nicht beschreiben, die ich hatte, als mir folgende Zeilen einen ganz andern Mann zu erkennen gaben, einen gebeugten, abgehärmten, endlich unterliegenden Kämpfer; einen gleichsam müde gejagten, verschmachtenden Hirsch, der endlich hinsinkt, und sein edles Geweih muthlos in den Staub legt.

„Liebster Freund!

„Der Reisende, den Sie mir vor einiger Zeit zuschickten, war ein neugieriger Reisender. Der, mit dem ich Ihnen jetzt antworte, ist ein emigrirender. Diese Classe von Reisenden findet sich unter Yorik's Classen nun zwar nicht, und unter diesen wäre nur der unglückliche und unschuldige Reisende, der hier allenfalls passte. Doch warum nicht lieber eine neue Classe gemacht, als sich mit einer beholfen, die eine so unschickliche Benennung hat? denn es ist nicht wahr, dass der Unglückliche ganz unschuldig ist. An Klugheit hat er es wohl immer fehlen lassen.

„Eigentlich heifst er ****, dieser Emigrant; und dass ihm unsre Leute, auf Verhetzung der Ihrigen, sehr hässlich mitgespielt haben, das kann ich ihm bezeugen. Er will von Ihnen nichts, lieber Moses, als dass Sie ihm den kürzesten und sichersten Weg nach dem europäischen Lande vorschlagen, wo es weder Christen noch Juden giebt. Ich verliere ihn ungern; aber sobald er glücklich da angelangt ist, bin ich der Erste, der ihm folget.

„An dem Briefchen, das mir D. Flies damals von Ihnen mitbrachte, kaue und nutsche ich noch. Das saftigste Wort ist hier das edelste. Und wahrlich, lieber Freund, ich brauche so ein Briefchen von Zeit zu Zeit sehr nöthig, wenn ich nicht ganz missmuthig werden soll. Ich glaube nicht, dass Sie mich als einen Menschen kennen, der nach Lobe heifshungrig ist. Aber die Kälte, mit der die Welt gewissen Leuten zu bezeugen pfleget, dass sie ihr auch gar nichts recht machen, ist, wenn nicht tödtend, doch erstarrend. Dass Ihnen nicht Alles gefallen, was

ich seit einiger Zeit geschrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen hätte gar nichts gefallen müssen; denn für Sie war nichts geschrieben. Höchstens hat Sie die Zurückerinnerung an unsre bessern Tage noch etwa bei der und jener Stelle täuschen können. Auch ich war damals ein gesundes schlankes Bäumchen, und bin jetzt ein so fauler knorriger Stamm! Ach, lieber Freund! diese Scene ist aus! Gern möchte ich Sie freilich noch einmal sprechen!"

Wolfenbüttel, den 19. December 1780.

Gern hätte ich dir diesen Trost gegönnt, liebe Seele! Gern wollte ich mich von meinen Geschäften und von meiner Familie losreifsen, zu dir hineilen, und dich noch einmal sprechen. Aber leider! machte ich es, wie wir es bei so manchem guten Beginnen zu machen pflegen. Ich verschob und verweilte — bis es zu spät war. Ach! es waren die letzten Worte, die ich von ihm vernahm!

VII.

AN DIE FREUNDE LESSING'S.

EIN ANHANG ZU HERRN JACOBI'S BRIEFWECHSEL ÜBER DIE LEHRE DES SPINOZA.

If a native of Ethiopia were on a Sudden transported into Europe, and plac'd either at Paris or Venice at a time of Carnival, when the general face of mankind was disguis'd and almost every Creature wore a Mask; t'is probable he would for some time be at a stand, before he discover'd the Cheat; not imagining that a whole People cou'd be so fantastical, as upon agreement, at an appointed time, to transform themselves by a variety of habits, and make it a Solemn Practice to impose on one another, by this universal Confusion of Characters and Persons. Though he might at first perhaps have look'd on this with a serious eye, it wou'd be hardly possible for him to hold his Countenance, when he had perceiv'd what was carrying on. The Europeans, on their Side, might laugh perhaps at this Simplicity. But our Ethiopian would certainly laugh with better reason. T'is easy to see which of the two wou'd be ridiculous, bear a double share of Ridicule. However, shou'd it so happen, that in the Transport of ridicule, our Ethiopian, having his Head still running upon Masks, and knowing nothing of the fair Complexion and Common Dress of the Europeans, should upon the Sight of a natural face and habit, laugh just as heartly as before: wou'd not he in his turn become ridiculous, by carrying the jest too faar; when by a silly presumption he took Nature for mere Art, and mistook perhaps a Man of Sobriety and Sense for one of those ridiculous Mummers.

Essay on the freedom of Wit and Houmour. P. II. Sect. 1.

VORBEMERKUNG.

Die gewissermafsen persönliche Veranlassung zu dieser letzten Schrift MENDELSSOHN's, zwischen deren Abfassung und Erscheinen der Tod ihres Verfassers eintrat (4. Jan. 1786) und in welcher dieser den heimgegangenen Freund gegen den ihn seitens FRIEDRICH HEINRICH JACOBI's erhobenen Vorwurf des Spinozismus vertheidigen zu müssen glaubt, haben wir in der biographischen Einleitung zu dieser Ausgabe (Bd. 1) dargelegt. Natürlich konnte dieses so schnell und in so kurzer Zeit abgefasste Sendschreiben weder den Gegenstand erschöpfen, noch auch die Streitfrage entscheiden. Denn sollte JACOBI's Behauptung, dass SPINOZA's Pantheismus das einzig consequente philosophische System und daher unwiderleglich sei, in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen werden, so wäre allerdings eine tiefere und umfassendere Untersuchung aller den Pantheismus und seine metaphysische Begründung betreffenden Fragen erforderlich gewesen, als es hier geschehen ist, und als es damals MENDELSSOHN bei seinem leidenden Zustande noch möglich war. Was die fernere Behauptung JACOBI's betrifft, dass LESSING im Grunde seines Herzens Spinozist gewesen sei, so möchte die Widerlegung dieses Vorwurfs unserm Verfasser doch noch eher gelungen sein, obgleich die gegenwärtige Betrachtung der ganzen Sache weder die JACOBI'sche Behauptung so sehr gravirend, noch die MENDELSSOHN'schen Einwände sehr stichhaltig erscheinen lassen. Denn es dürfte doch schwer sein, sich jetzt der Ueberzeugung zu verschliefsen, dass, abgesehen von dem LESSING-JACOBI'schen Gespräche, das für sich allein für die Frage nicht entscheidend ist, auch sonst noch eine Reihe von zerstreuten Aeufserungen LESSING's vorliegen, die uns hindern, LESSING für einen unbedingten Anhänger des Theismus im MENDELSSOHN'schen Sinne zu halten. Hierher gehört z. B. die in Breslau 1763 verfasste Schrift: *Ueber die Wirklichkeit der Dinge in Gott*, ferner manche seiner Bemerkungen zu den von ihm 1776 herausgegebenen *Philosophischen Aufsätzen* von K. W. JERUSALEM, endlich auch einer seiner

frühern kleinern Aufsätze, *„dass mehr als fünf Sinne für den Menschen existiren können"*, wo er sich für die allgemeine Beseeltheit der Welt bis in ihre kleinsten Theile ausspricht. Gewiss war es die streng mathematische Folgerichtigkeit und die logische Gliederung in dem grofsartig angelegten metaphysischen Bau SPINOZA's, die LESSING so sehr imponirten, und in diesem Sinne ist wohl auch sein Wort, dass es keine andere Philosophie als die Philosophie SPINOZA's gebe, zu verstehen. Hatte doch LESSING bei seiner oft ausgesprochenen Abneigung gegen den Dualismus der Principien, wie sie doch der Theismus mit sich bringt, seine Vorliebe für die Einheitlichkeit aller Weltauffassung und die Immanenz von Gott und Welt gerade in dem Systeme des Amsterdamer Weisen bestätigt gefunden.[1] Dagegen dürfte LESSING's teleologische, von dem Gesichtspunkte höherer Zweckbestimmungen ausgehende Betrachtung der Geschichte der Menschheit, ferner dessen entschieden individualistisch und activ angelegte, aller Spinozistischen Quiescenz und contemplativen Weltflucht abgeneigte Natur sich kaum mit den ethischen Consequenzen des Spinozismus vereinbaren lassen. „Wer in der ganzen Geschichte der Menschheit einen göttlichen Weltplan sieht, wer alles auf den Zweck der Vervollkommnung der Wesen bezieht, wer das Recht der individuellen Eigenthümlichkeit und Entwickelung so lebhaft vertheidigt, die endlose Fortdauer des Individuums so wenig bezweifelt und selbst eine so scharf ausgeprägte, so subjectiv zugespitzte Individualität ist wie LESSING: der mag von SPINOZA noch so viel gelernt haben, ein Spinozist kann er nicht genannt werden."[2]

Der Eifer, mit dem MENDELSSOHN den verstorbenen Freund in Schutz nehmen zu müssen meinte, entsprang übrigens der edelsten Quelle. War doch in JACOBI's Augen Spinozismus und Atheismus gleichbedeutend und glaubte er doch durch die Veröffentlichung der hierüber mit MENDELSSOHN geführten Verhandlungen die öffentliche Meinung zum Zeugen und Richter zugleich anrufen zu müssen. Das war es, was den zartfühlenden MENDELSSOHN so schmerzlich berührte. Er glaubte gegenüber der Handlungsweise JACOBI's den verletzten Manen des geliebten Freundes eine Genugthuung schuldig zu sein.

---

[1] Vgl. REHORN, *Lessing's Stellung zur Philosophie des Spinoza.* Frankfurt a. M. 1877, welche Schrift wesentlicher auf HEBLER's *Lessing-Studien*, Bern 1862, beruht, in denen die Spinozistische Frage bei LESSING gründlich behandelt wird.

[2] ZELLER in seinen *Vorträgen und Abhandlungen*, 2. Sammlung. Leipzig 1877, der dagegen die Berührungspunkte SPINOZA's und LESSING's besonders in dem „Determinismus" beider findet.

Die Anhänglichkeit unsers Freundes an den Spinozismus soll nicht blofs Hypothese sein, wie der Patriarch im *Nathan* sich ausdrückt, die man sich etwa so erdenkt, um *pro et contra* zu disputiren. Ein Mann von bewährtem Ansehen in der Republik der Gelehrten, Herr JACOBI, tritt öffentlich auf, behauptet, dass es ein wahres Factum sei: LESSING sei wirklich und in der That ein Spinozist gewesen. Die Beweise hiervon sollen in einem Briefwechsel zwischen ihm, einer dritten Person und mir enthalten sein, den er dem Ketzergerichte im Publicum vorlegt, und der das Factum aufser allen Zweifel setzen soll.

Dieser Briefwechsel ist eigentlich die nähere Veranlassung, die ich gehabt, meine *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, die ich vor einigen Jahren entworfen hatte, schleuniger, als ich willens war, herauszugeben. Ich erwähnte dieser Veranlassung in der Vorrede zum ersten Theile der Morgenstunden; den Briefwechsel selbst wollte ich erst in dem zweiten Theile nachfolgen lassen. Anfangs war ich zwar willens, mit dem philosophischen Dispute sogleich herauszurücken, und erhielt auch des Herrn JACOBI Erlaubniss, von seinem Briefe den beliebigen Gebrauch zu machen. Allein es entstanden so manche Bedenklichkeiten. Die Materie schien mir zu delicat, und die Leser zu unvorbereitet, als dass ich es wagen dürfte, eine so missliche Untersuchung geradezu zu veranlassen. Ich wollte vorher die Sache selbst ins Reine bringen, und hernach das berühren, was die Personen angeht, zuvörderst meine Begriffe vom Spinozismus, vom Schädlichen und Unschädlichen dieses Systems an den Tag legen, und hernach untersuchen, ob diese oder jene Person dem Systeme anhänge, und in welchem Verstande sie das System genommen habe.

Ist LESSING Spinozist gewesen? Hat JACOBI dieses von ihm selbst gehört? Wie und in welcher Laune waren sie beide, als diese Vertrau-

lichkeit zwischen ihnen vorging? Diese Fragen konnten dahingestellt bleiben, bis wir mit unserm Leser uns über die Sache selbst, über das, was Spinozismus eigentlich sei oder nicht sei, verständigt hatten. Ich änderte daher meinen ersten Entschluss, und wollte mir die gütige Erlaubniss meines Correspondenten bis auf den folgenden Theil vorbehalten. Allein er hat, wie ich sehe, für gut befunden, mir zuvor zu eilen. Ueber alle Bedenklichkeiten hinweg wirft er den Zankapfel in das Publicum, und klagt unsern Freund, GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, den Herausgeber der *Fragmente*, den Verfasser des *Nathan*, den grofsen bewunderten Vertheidiger des Theismus und der Vernunftreligion, bei der Nachwelt als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer an. Was ist nun zu thun? Wollen wir die Vertheidigung unsers Freundes übernehmen? Das strengste Glaubensgericht pflegt diesen Beistand dem angeklagten Ketzer nicht zu missgönnen. Allein, ich dächte, wir könnten getrost den Verfasser des *Nathan* seiner eigenen Vertheidigung überlassen, und wenn ich PLATO oder XENOPHON wäre, so würde ich mich wohl hüten, diesem SOKRATES eine Schutzrede zu halten. LESSING und Heuchler, der Urheber *Nathan*'s und Gotteslästerer! — Wer dieses zusammen denken kann, der allein vermag das unmögliche, der kann eben so leicht LESSING und Dummkopf zusammen denken! Indessen, da ich doch einmal in die Sache mit verwickelt worden, und Herr JACOBI mich zuerst in Privatbriefen, und nunmehr öffentlich auffordert, die Sache unsers Freundes zu übernehmen, so lassen Sie uns gemeinschaftlich den Grund der Beschuldigung untersuchen! Ich werde die Klaganmeldung vor Ihren Augen durchgehen, werde in der Geschichtserzählung ergänzen, was von meiner Seite zu ergänzen ist, und Anmerkungen hinzufügen, wo ich solche für nöthig halten werde.

Herr JACOBI hatte, wie er erzählt, von einer Freundin vernommen, MENDELSSOHN sei im Begriffe, über LESSING's Charakter zu schreiben, und erkundigte sich bei ihr, wie viel oder wenig MENDELSSOHN von LESSING's religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Er schrieb, LESSING sei ein Spinozist gewesen.

„Meine Freundin", sagte er, „fasste meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äufserst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an MENDELSSOHN, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren."

Er fährt fort: „MENDELSSOHN erstaunte, und seine erste Bewegung war, an der Richtigkeit meiner Aussage zu zweifeln."

Dass ich erstaunte, ist wohl nicht mehr Geschichtserzählung, sondern Vermuthung des Erzählers. Was Herr JACOBI der gemeinschaftlichen Freundin entdeckt, und diese mir offenbart hatte, konnte bei mir in Wahrheit keine Bewegungen von dieser Art verursachen. In meiner Ueberzeugung von der Unwahrheit des Spinozismus kann mich weder LESSING's, noch irgend eines Sterblichen Ansehen im mindesten irre machen; auf meine Freundschaft für LESSING konnte diese Nachricht auch keinen Einfluss haben, so wie meine Begriffe von LESSING's Genie und Charakter durch dieselbe gleichfalls nicht leiden konnten. LESSING ist ein Anhänger des SPINOZA? Je nun! Was haben die speculativen Lehrsätze mit dem Menschen gemein? Wer würde sich nicht freuen, SPINOZA selbst zum Freunde gehabt zu haben, so sehr er auch Spinozist gewesen? Wer sich weigern, SPINOZA's Genie und vortrefflichem Charakter Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? — So lange man meinen Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, mithin auch als Heuchler, anklagte, war mir die Nachricht, LESSING sei ein Spinozist gewesen, so ziemlich gleichgültig. Ich wusste, dass es auch einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisches haben, gar wohl verträgt, wie ich selbst in den *Morgenstunden* weitläufig gezeigt; wusste, dass sich dieser geläuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen lässt, und dass SPINOZA, seiner speculativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht in andern Schriften das ächte Judenthum bestritten, und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre des SPINOZA kommt dem Judenthume offenbar weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen. Konnte ich also LESSING lieben und von ihm geliebt werden, als er noch strenger Anhänger des ATHANASIUS war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt, warum nicht vielmehr, wenn er sich dem Judenthum näherte, und ich ihn als Anhänger des Juden BARUCH SPINOZA erkannte? Der Name Jude und Spinozist konnte mir bei weitem weder so auffallend, noch so ärgerlich sein, als er etwa dem Herrn JACOBI sein mag.

Endlich wusste ich auch sogar schon, dass unser Freund in seiner frühesten Jugend dem Pantheismus geneigt gewesen, und solchen mit

seinem Religionssysteme nicht nur zu verbinden gewusst, sondern auch die Lehre des ATHANASIUS aus demselben zu demonstriren gesucht hatte. Die Stelle aus einem jugendlichen Aufsatze dieses frühzeitigen Schriftstellers, die ich in den *Morgenstunden*[1] anführe, zeigt dieses gar deutlich, und ich hatte diesen Aufsatz von ihm gleich zu Anfange unserer Bekanntschaft zum Durchlesen bekommen.

Die Nachricht also, dass LESSING ein Spinozist sei, konnte für mich weder erstaunlich, noch befremdend sein. Aber höchst unangenehm war mir der Antrag von Seiten des Herrn JACOBI, dieses gestehe ich. Im Grunde hatte ich Herrn JACOBI nie gekannt. Ich wusste von seinen Verdiensten als Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte ich nie etwas von ihm gesehen. Auch wusste ich nicht, dass er LESSING's Freundschaft und persönlichen Umgang genossen habe. Ich hielt also diese Nachricht für eine bloſse Anekdote, die ihm etwa ein Reisender möchte zugeführt haben. Man kennt diese Classe der Reisenden in Deutschland, die ihre Stammbücher von Ort zu Ort herumtragen, und was sie bei einem Manne von Verdienst sehen oder erfragen, in gröſster Eile und Geschwindigkeit hier und da wieder anbringen, oder gar zum öffentlichen Drucke befördern. Ein solcher, dachte ich, hat vielleicht ein halbverstandenes Wort von LESSING vernommen, oder LESSING hat ihm etwa das griechische Motto in sein Stammbuch geschrieben: „Eins und Alles", und der Anekdotenkrämer macht alsofort LESSING zum Spinozisten. Indessen sah ich wohl, dass man geneigt sei, LESSING auf diese Weise den Process zu machen. Die Deutschen haben sich durch die Naturgeschichte gewöhnt, alles zu classificiren. Wenn sie mit den Gesinnungen und Schriften eines Mannes nicht recht fertig werden können, so ergreifen sie den ersten besten Umstand, bringen den Mann in eine Classe, und machen ihn zum —isten, als wenn damit alles übrige schon gethan wäre. Da ich also wirklich im Begriffe war, über LESSING's Charakter zu schreiben, so sah ich gar wohl, dass mich die Anekdote weit von meinem Ziele abführen würde, dass sie Erörterungen und Untersuchungen erforderte, zu welchen ich nicht gestimmt war, und dass sie mich in dornigte Subtilitäten verleiten und einen Streit zu erneuern zwingen würde, der schon lange abgethan sein sollte. Sie

[1] Siehe *„Morgenstunden"* S. 421.

war mir also höchst unwillkommen, die Aeufserung des Herrn JACOBI, und ich drang auf nähere Erklärung, wie, bei welcher Gelegenheit, und mit welchen Ausdrücken LESSING seinen Spinozismus zu erkennen gegeben? Die Fragen, die ich Herrn JACOBI vorlegte, sind vielleicht etwas zu lebhaft ausgedrückt, aber doch der Sache angemessen und ohne Empfindlichkeit.

Ich erhielt sie in vollem Mafse, die nähere Erläuterung, die ich verlangt hatte. Ein an mich gerichtetes Sendschreiben des Herrn JACOBI gab mir genugsam zu erkennen, dass ich meinen Mann nicht gekannt hätte, dass JACOBI in die Subtilitäten der spinozistischen Lehre tiefer eingedrungen, als ich vermuthete, dass er mit LESSING wirklich persönlichen Umgang gehabt, öfters mit ihm vertrauliche Unterredungen gepflogen, und dass also die Nachricht von LESSING's Anhänglichkeit an SPINOZA keine bloſse Anekdotenkrämerei, sondern das Resultat dieser vertraulichen Unterredungen sein solle.

Wer sie kennt, diese vertraulichen Unterredungen, wer je das Glück gehabt, sie zu genieſsen, der wird in die Aufrichtigkeit und Treue der Resultate keinen Zweifel setzen. In diesem Heiligthume der Freundschaft eröffnet sich alsdann nicht nur Kopf gegen Kopf, sondern auch Herz gegen Herz, und lässt alle seine geheimen Winkel und Falten durchschauen. Der Freund deckt dem Freunde alle seine geheimsten Zweifel, Schwachheiten, Mängel und Gebrechen auf, um sie von freundschaftlicher Hand berühren und vielleicht auch heilen zu lassen. Wer die Wollust einer solchen Stunde der Herzensergieſsung nie gekostet, der ist seines Lebens nie froh geworden. Aber wehe auch dem armen ROUSSEAU, wenn er in der Fülle seines Herzens nach einer solchen Seelenlabung schmachtet, und auf einen felsenharten Sinn trifft, der ihn mit verdoppelter Kraft zurückstöſst!

Wäre sie also von dieser Art gewesen, die Unterredung, welche JACOBI mit LESSING gepflogen, so hätten wir freilich zur Enschuldigung unsers Freundes nichts vorzubringen, und müssten uns gefallen lassen, LESSING für den räthselhaftesten Charakter gelten zu lassen, der je gelebt, für eine sonderbare Mischung von Heuchelei und starkem Geiste; von der einen Seite verschlossen bis zum Eigensinne, und von der andern offen bis zur kindischen Leichtsinnigkeit. Aber herzlich leid würde es mir sein um mich, um meinen Freund LESSING, und um Herrn JACOBI selbst, wenn dem also wäre.

Um mich; denn ich gestehe, es würde mich sehr demüthigen, wenn unser Freund Lessing mich, der ich dreifsig und mehrere Jahre mit ihm in vertraulicher Freundschaft gelebt, mit ihm unaufhörlich nach Wahrheit geforscht, und von diesen wichtigen Dingen mich beständig mündlich und schriftlich mit ihm unterhalten — mich, der ihn so liebte, so von ihm geliebt ward, dieses Zutrauens nicht gewürdigt haben sollte, das ein anderer Sterblicher in wenigen Tagen des freundschaftlichen Umgangs zu erhalten gewusst hätte. Ich gestehe meine Schwachheit. Ich kenne kein irdisches Geschöpf, dem ich diesen Vorzug nicht missgönnen würde.

Um unsers Freundes Lessing willen; wie sehr müsste der in den letzten Tagen seines Lebens gesunken sein, wenn er alles das in vollem herzlichen Vertrauen gesagt hätte, was er in dieser Unterredung gesagt haben soll. So, wie er in dieser Unterredung erscheint, ist er nicht der kühne, entschlossene Denker, der seiner Vernunft folgt und von ihr auf Irrwege geführt wird; er ist ein schaler Atheist, nicht aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza, sondern irgend eines kindischen Witzlings, der sich eine Freude macht, das mit Füfsen von sich zu stofsen, was seinem Nebenmenschen so wichtig und so theuer ist.

Herr Jacobi gesteht zwar, die Unterredungen abgekürzt und zusammengezogen zu haben. Allein seiner bekannten Rechtschaffenheit nach kann man sicher voraussetzen, dass die Hauptsache, worauf es ankommt, dadurch nicht gelitten, und jeder Person das zugeschrieben worden, was sie wirklich gesagt hat. Nun findet man in allem, was Lessing vorbringt, nicht einen gesunden Gedanken. Alle Vernunftgründe fallen auf den Antheil des Herrn Jacobi. Dieser vertheidigt den Spinozismus mit allem Scharfsinne, dessen dieses System fähig ist. Lessing macht nicht die mindeste Gegenerinnerung von Belang, lässt auch solche Gründe als richtig und überführend gelten, die wir in frühern Unterredungen so oft in Ueberlegung genommen und nach ihrem wahren Werthe gewürdigt haben, und unterbricht seinen Freund blofs hier und da durch einen gezwungenen Einfall, der mehrentheils auf eine Gotteslästerung hinausläuft. Konnte sich Lessing in einer aufrichtigen, freundschaftlichen Herzensergiefsung so sehr vergessen? — Und nun vollends sein Urtheil über das Gedicht *Prometheus*, das ihm Jacobi in die Hände gab, sicherlich nicht seiner Güte, sondern seines

abenteuerlichen Inhalts wegen, und das LESSING so gut fand. Armer Kunstrichter! wie tief musstest du gesunken sein, diese Armseligkeit im Ernste gut zu finden! — In bessern Tagen sah ich ihn öfters weit leidlichere Verse dem Dichter wieder in die Hände stecken mit den Worten: „Recht gut, Freund, recht gut! aber wozu Verse? Sehen Sie doch erst zu, ob Ihnen die Gedanken in Prosa gefallen würden!" Herr JACOBI hat Bedenken getragen, diese Verse ohne Verwahrungsmittel mit abdrucken zu lassen, und daher ein schuldloses Blättchen mit eingelegt, das Leser von zärtlichem Gewissen an die Stelle der verführerischen Verse können einheften lassen. Meinem Geschmacke nach würde LESSING die Warnung schädlicher gefunden haben, als das Gift. Wer durch schlechte Verse um seine Religion kommen kann, muss sicherlich wenig zu verlieren haben. Mit einem Worte, in allem, was LESSING in diesem Gespräche vorbringt, verkenne ich seinen Charakter völlig, wenn es ernsthafte, freundschaftliche Vertraulichkeit sein sollte; verkenne seinen Scharfsinn und seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik.

Aber auch um Herrn JACOBI würde mir's herzlich leid sein, wenn er selbst die Unterredung LESSING's für eine Vertraulichkeit gegenommen hätte, die ihm unser Freund machte. Alle Freunde und Bekannte des Herrn JACOBI loben seine Rechtschaffenheit, erheben sein Herz noch über seine Geistesgaben. Wie würde sich aber sein Betragen gegen LESSING mit dieser Rechtschaffenheit vereinigen lassen? Sein Freund legt ein Bekenntniss in seinem Schofse nieder, und er verräth es dem Publicum; sein Freund macht ihn in den letzten Tagen seines Lebens zum Vertrauten seiner Schwachheit, und er sucht damit dessen Andenken bei der Nachwelt zu brandmarken. Er klagt endlich diesen seinen Freund an, ohne für das Vergehen desselben einen andern Zeugen anführen zu können, als seine eigene Person. Seine eigene Person, indem er gesteht, Mitschuldiger gewesen zu sein, ja sogar den wichtigsten Antheil gehabt, und seinen Freund mehr verleitet, als auf unrechtem Wege gefunden zu haben. Er ist endlich vorsichtig genug, sich selbst eine Hinterthüre zum Rückzuge offen zu halten, durch welche er dem Atheismus entläuft und zur sichern Fahne des Glaubens zurückkehrt. Warum schlägt er sie aber hinter sich zu und lässt nicht auch den armen Mitschuldigen entschlüpfen? Warum muss dieser so wehr- und waffenlos dastehen und preisgegeben werden? Ich

wiederhole es nochmals: Wenn JACOBI selbst geglaubt hätte, LESSING habe ihm ein Geheimniss anvertraut, das er verschwiegen wissen wollte, so wäre sein Betragen unverantwortlich.

Aber noch weit unerklärlicher wäre mir sein Betragen in Absicht auf mich. Im Eingange zu seiner Schrift (S. 3) erzählt er, LESSING habe ihm zu erkennen gegeben, dass er mich unter seinen Freunden am höchsten schätze; nun habe er, JACOBI, in einer mit LESSING gehabten philosophischen Unterredung seine Verwunderung darüber geäufsert, dass ein Mann, wie ich, sich des Beweises von dem Dasein Gottes aus der Idee so eifrig, wie in der Abhandlung von der Evidenz geschehen, hätte annehmen können, und LESSING's Entschuldigungen, fährt JACOBI fort, führten mich geradezu auf die Frage: „ob er sein eigenes Lehrgebäude nie gegen MENDELSSOHN behauptet hätte?" — „Nie", antwortete LESSING. „Einmal sagte ich ihm ungefähr das, was Ihnen in der *Erziehung des Menschengeschlechtes* (§ 73) aufgefallen ist. Wir wurden nicht mit einander fertig, und ich liefs es dabei."

LESSING also hatte Nachsicht für meine Schwachheit, entschuldigte meinen Eifer für die metaphysische Argumentation *a priori*, und verheimlichte mir, seinem so hochgeschätzten Freunde, sein wahres System; wahrscheinlicher weise, um mir nicht eine Ueberzeugung zu rauben, mit der er mich so ruhig, so glücklich leben sah. Dieses hört Herr JACOBI aus seinem eigenen Munde, zu eben der Zeit, da er ihn zum Vertrauten seines grofsen Geheimnisses macht; und gleichwohl bin ich der erste, den Herr JACOBI aufsucht, um mir dieses gefährliche Geheimniss aufzudringen, mit welchem mich mein Freund so viele Jahre hindurch hat verschont wissen wollen. Wenn die Sachen sich völlig so verhalten, wie sie den Schein haben, so frage ich: Wer hat hier mehr thätige Religion, mehr wahre Frömmigkeit zu erkennen gegeben, der Atheist, der seinem geliebten Freunde die Ueberzeugung von der natürlichen Religion nicht entziehen will, mit welcher er ihn glücklich sieht, oder der rechtgläubige Christ, der gleichsam ohne Erbarmen dem Lahmen die Krücke aus den Händen schlägt, an welcher er sich noch ziemlich fortschleppt?

Um alle diese Schwierigkeiten und anscheinenden Widersprüche zu heben, weifs ich nur einen einzigen Weg, mir den Verlauf der Sache vorzustellen, und so sehr dieser Weg von meiner Seite blofs Hypothese

sein kann, so scheint er mir doch, wenn ich die Absicht sehe, die Herr JACOBI zu erkennen giebt, sehr natürlich und dem Charakter der interessirten Personen angemessen zu sein.

„Die Absicht des Werks", sagte Herr JACOBI in dem Vorberichte, „habe ich hinter dem letzten Briefe kurz gesagt, und hernach bis ans Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben." Nichts kann in Wahrheit deutlicher sein, und sie ist ehrlich und gut gemeint, diese Absicht. Herr JACOBI geht offenbar darauf aus, seine Nebenmenschen, die sich in der Einöde der Speculation verloren haben, auf den ebenen und sichern Pfad des Glaubens zurück zu führen. Dahin zielen alle seine Unterhaltungen mit LESSING, dahin auch sein Briefwechsel mit HEMSTERHUIS, und der mit unserer Freundin und mir.

Was zuvörderst LESSING betrifft, so glaubte er vielleicht selbst nicht, dass ihm dieser ein sonderliches Geheimniss anvertraut hätte, sondern hielt ihn vielmehr für einen Mann von unstäten Grundsätzen, der bald dieses, bald jenes, heute den Theismus, morgen den Atheismus, und vielleicht tags darauf Aberglauben mit gleichem Scharfsinne zu behaupten das Talent hat; der auch seine Behauptung niemals zu verheimlichen sucht, sondern so, wie sie ihm die Laune, oder der Geist des Widerspruchs eingiebt, auch öffentlich zu erkennen zu geben kein Bedenken trägt. Er hielt ihn für einen irrigen und in seinen Subtilitäten verlorenen Sophisten, der Wahrheit und Irrthum in gleichem Lichte oder in gleicher Dunkelheit erblickt, dem am Ende Witz so viel als Philosophie gilt, und dem, wenn er in der Stimmung ist, Gotteslästerung Stärke des Geistes zu sein scheint.

In dieser traurigen Verwirrung des Geistes glaubte JACOBI unsern Freund gefunden zu haben, und er fasste den edelmüthigen Entschluss, ihn von seiner Krankheit zu heilen. Als geschickter Arzt wagte er es, das Uebel anfangs in etwas zu verschlimmern, um es hernach desto sicherer curiren zu können. Er führte LESSING tiefer in die Irrgänge des Spinozismus hinein, verleitet ihn in die dornigten Hecken des Pantheismus, um ihm den einzigen Ausgang, den er ihm alsdann zeigen würde, desto angenehmer zu machen. Dieser ist, wie wir nun deutlich genug erkennen, ein Rückzug unter die Fahne des Glaubens. Er wollte ihn überzeugen, dass sich gewisse Dinge, wie er sich (S. 29) ausdrückt, nicht entwickeln lassen, vor denen man darum die Augen nicht zudrücken,

sondern sie so, wie man sie findet, nehmen, und sich aus seiner Philosophie, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig mache, zurückziehen müsse. Auf LESSING's neugierige Frage: Und ziehen dann — wohin? wird geantwortet: Dem Lichte nach, wovon SPINOZA sagt, dass es sich selbst und auch die Finsterniss erleuchtet; und also sollte SPINOZA selbst LESSING wieder auf den Weg zur Wahrheit bringen, von dem er ihn so weit abgeführt hatte.

Unser Freund, der die ehrliche Absicht des Herrn JACOBI gar bald mochte gewittert haben, war schalkhaft genug, ihn in der Meinung, die er von ihm gefasst hatte, zu bestärken. Theils mag ihn das Spiel ergötzt haben, theils auch kann er an dem Scharfsinne Vergnügen gefunden haben, mit welchem JACOBI die Lehre des SPINOZA vorzutragen und zu vertheidigen wusste. Sie wissen, dass unser Freund mehr Vergnügen fand, einen ungereimten Satz mit Scharfsinn behaupten, als die Wahrheit schlecht vertheidigen zu hören. Er spielte daher vollkommen den aufmerksamen Schüler, widersprach nie, sondern stimmte in alles mit ein, und suchte nur den Discurs, wenn er ausgehen wollte, durch Witzelei wieder in den Gang zu bringen. Daher musste auch ich, ob ich gleich sein vertrautester Freund war, von diesem grofsen Geheimnisse nichts wissen; darum konnte auch GLEIM kein Antheil an dieser metaphysischen Comödie gegeben werden. Der gute joviale Gastfreund, dem die Philosophie und die Laune seines Gastes nicht unbekannt war, würde der Schäkerei bald ein Ende gemacht haben. Daher auch endlich die gezwungenen Einfälle und Plattheiten, das Wohlgefallen an schlechten Versen, das einem LESSING so unnatürlich ist.

Dem sei, wie ihm wolle! — ich fahre in meiner Hypothese fort, denn sie scheint mir immer natürlicher — so merkte Herr JACOBI nun zwar, dass ihm sein Versuch an LESSING misslinge, glaubte aber, immer noch in derselben frommen Absicht, das Exempel LESSING's allen andern Klüglingen zur erbaulichen Warnung aufstellen zu müssen, damit sie frühzeitig das Hilfsmittel ergriffen, das sie am Ende, ohne alle Rettung aufzugeben, doch nicht entbehren könnten. Wollen sie, mit LESSING und LEIBNIZ und WOLF und allen übrigen metaphysischen Demonstranten, nicht auch Deterministen, und folglich nach JACOBI's Begriffen (S. 172) Fatalisten und Spinozisten, und also Atheisten werden, oder sich dem äufsersten Skepticismus überlassen, so lernen sie frühzeitig dem Lichte

nachgehen, das auch die Finsterniss erleuchtet! Jeder Erweis, wie es ferner daselbst heifst, setzt etwas schon erwiesenes voraus, wovon das Principium Offenbarung ist; und ferner: Das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit ist Glaube.*

Da Herr JACOBI mich nicht kennt, so mag auch ich ihm als ein solcher Vernünftling beschrieben worden sein, der der Vernunft zu viel und dem Glauben gar nichts einräumt; der in dem Wahne steht, dass er durch Hilfe metaphysischer Demonstrationen alles ausrichten, durch seine Quidditäten etwa Geister bannen, oder der geheimen Gesellschaft entgegen arbeiten könne. Daher seine ernstliche Bemühung, auch mich wo möglich von dieser Krankheit zu heilen. Daher erlaubte er sich, mir alsogleich das Geheimniss zu entdecken, das unser Freund mir so geflissentlich soll haben verbergen wollen. Die gute ehrliche Absicht, mich in den Schofs des Glaubens zu führen, wenn sie nicht alles rechtfertigt, so kann sie wenigstens vieles entschuldigen.

Ich hatte gleich anfangs so etwas vermuthet, wie ich denn schon sehr oft dergleichen gutgemeinte Versuche von meinen Zeitgenossen erfahren habe. Ich gab daher dem Herrn JACOBI in meiner Antwort zu verstehen, dass die Kur an mir vergeblich angebracht sei, und dass ich in Absicht auf Lehren und ewige Wahrheiten keine andere Ueberzeugung kenne, als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe. Das Judenthum befiehlt Glauben an historische Wahrheiten, an Thatsachen, auf welche sich die Autorität unsers positiven Ritualgesetzes gründet. Das Dasein und die Autorität des höchsten Gesetzgebers aber muss durch die Vernunft erkannt werden, und hier findet nach den Grundsätzen des Judenthums und den meinigen keine Offenbarung und kein Glaube statt. Auch ist das Judenthum keine geoffenbarte Religion, sondern geoffenbartes Gesetz. Ich hätte also, sagte ich, als Jude einen Grund mehr, Ueberzeugung durch Vernunftgründe zu suchen.

Es sei mir erlaubt, hier über diese Aeufserung, die gar leicht ge-

* Dieser Satz wird in der Note mit einer Stelle aus LAVATER belegt, in welcher erwiesen sein soll, dass Wahrheitssinn (anschauende Erkenntniss) Element und Principium des Glaubens sei. Wenn dieses der Glaube und die Offenbarung ist, die man uns anbietet, so hat freilich aller weitere Streit ein Ende; so hatte auch ARISTOTELES Offenbarungen und SPINOZA war ein Glaubensheld.

missdeutet werden könnte, mich etwas näher zu erklären. Was ich vom Judenthume behaupte, dass es schlechterdings keinen Glauben an ewige Wahrheiten, sondern blofs historischen Glauben voraussetze, habe ich an einem schicklichern Orte* deutlich gezeigt, worauf ich den Leser verweisen muss. Die hebräische Sprache hat sogar kein eigentliches Wort für das, was wir Religion nennen. Auch ist das Judenthum keine Offenbarung von Lehrsätzen und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden. Es besteht einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzt natürliche und vernunftmäfsige Ueberzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statt haben kann. Wenn ich aber von vernunftmäfsiger Ueberzeugung rede, und solche im Judenthume als unbezweifelt voraussetzen will, so ist die Rede nicht von metaphysischer Argumentation, wie wir sie in Büchern zu führen gewöhnt sind, nicht von schulgerechten Demonstrationen, die alle Proben des subtilsten Zweifelmuths bestanden sind, sondern von den Aussprüchen und Urtheilen eines schlichten gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge fasst und ruhig überlegt. Zwar bin ich ein grofser Verehrer der Demonstrationen in der Metaphysik und fest überzeugt, dass die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind, als irgend ein Satz in der Gröfsenlehre. Gleichwohl aber hängt selbst meine Ueberzeugung von Religionswahrheiten nicht so schlechterdings von metaphysischen Argumentationen ab, dass sie mit denselben stehen und fallen müsste. Man kann mir wider meine Argumente Zweifel erregen, mir in denselben Schlussfehler zeigen, und meine Ueberzeugung bleibt dennoch unerschütterlich. Petrus Ramus, der wider die ersten Grund- und Heischesätze des Euklides eine Menge von Zweifeln zu erregen wusste, blieb dennoch von der Wahrheit der euklidischen Elemente völlig überzeugt. Mancher Mathematiker kann die Evidenz des euklidischen Grundsatzes von den Parallelen in Zweifel ziehen, und dennoch auf die Wahrheit und Unumstöfslichkeit der darauf gebauten Grundsätze sein Glück und sein Leben hingeben. Nun dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sei dem unverdorbenen, nicht gemissleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so unumstöfslich gewiss, als irgend ein

* *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum* (in Bd. II dieser Ausgabe).

Satz in der Geometrie. In jeder Lage des Lebens, in welcher der Mensch sich befindet, auf jeder Stufe der Aufklärung, auf welcher er steht, hat er Data und Vermögen, Gelegenheit und Kräfte genug, sich von den Wahrheiten der Vernunftreligion zu überführen. Das Argument jenes Grönländers, der mit dem Missionär an einem schönen Morgen auf dem Eisspiegel herumging, die Morgenröthe zwischen den Eisgebirgen hervorblitzen sah, und zum Herrnhuter sprach: Sieh, Bruder, den jungen Tag! wie schön muss Der sein, der dieses gemacht hat! dieses Argument, welches für den Grönländer, bevor der Herrnhuter seinen Verstand gemissleitet hatte, so überzeugend war, ist es auch noch für mich; hat für mich noch dieselbe Kraft, so wie das schlichte, kunstlose Argument des Psalmisten:

Der das Ohr gepflanzt hat,
Muss doch wohl hören?
Der das Auge gebildet hat,
Muss doch wohl sehen?
Der den Menschensohn Erkenntniss lehrt,
Der Ewige, erkennet auch des Menschen Gedanken.

Dieser natürliche, kinderleichte Schluss hat noch für mich alle Evidenz eines geometrischen Grund- und Heischesatzes, und die siegreiche Gewalt einer unumstöfslichen Demonstration. Meiner Speculation weise ich blofs das Geschäft an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel als möglich in Vernunfterkenntniss zu verwandeln. So lange sie beide, gesunde Vernunft und Speculation, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. Sobald sie sich entzweien, so suche ich mich zu orientiren, und sie beide wo möglich, auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind. Da Aberglaube, Pfaffenlist, Geist des Widerspruchs und Sophisterei uns durch so vielerlei Spitzfindigkeiten und Zauberkünste den Gesichtskreis verdreht, und den gesunden Menschenverstand in Verwirrung gebracht haben, so müssen wir freilich wieder Kunstmittel anwenden, ihm zu Hilfe zu kommen. Wir müssen die metaphysischen Subtilitäten, deren man sich bedient, um uns zu missleiten, gegen die Wahrheit halten, vergleichen, untersuchen und prüfen, und wenn sie die Probe nicht bestehen, durch noch feinere Begriffe zu verdrängen suchen. Zur wahren, ächten Ueberzeugung von der natürlichen Religion, zur

Ueberzeugung, wie sie auf die Glückseligkeit des Menschen nur irgend Einfluss haben kann, sind diese gekünstelten Methoden von keiner Nothwendigkeit. Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterei noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinne folgen, und seine Glückseligkeit steht fest. Ich werde hiervon weitläufiger in der Fortsetzung meiner *Morgenstunden* handeln, und begnüge mich, hier blofs die Worte eines Weltweisen anzuführen, der in zwei kleinen sehr lesenswerthen Schriftchen* viel gesunde Philosophie hat, und doch mit der Philosophie so unzufrieden ist:

„Natürliche Religion ist zugleich die einfachste und fasslichste Religion; sie ist so leicht, so jedermanns Fähigkeiten angemessen, dass man erstaunen muss, wenn man Philosophen ernsthaft behaupten hört, sie sei nicht für den gemeinen Mann. — Vielfältig habe ich beim Landmanne versucht, ihm die natürlichen Ideen vom obersten Wesen vorzulegen; jedesmal begriff er schnell, behielt fest, urtheilte richtig; er fühlte ihre Kraft, sie erheiterten, sie beruhigten, sie stärkten seine Seele. Diese Ideen sind mit allem, was schön, gut und vollkommen unter den Menschen ist, verwandt; sie geben diesem Licht, und erhalten von ihm; eins macht das andere anschaulich, eins verstärkt das andere."

„Halte ich die Leichtigkeit natürlicher und die Schwierigkeit geoffenbarter Begriffe gegen die Behauptung: der gemeine Mann könne die ersten nicht, aber die letzten verstehen, so steht mein Verstand still u. s. w."

Ich kehre von meiner Abschweifung auf die Erklärung gegen Herrn Jacobi zurück, und hier sind die Erinnerungen über seine Unterredungen mit Lessing, die ich ihm bei dieser Gelegenheit zuschickte, und auf welche sich seine folgenden Schreiben beziehen.

Erinnerungen an Herrn Jacobi.

Sie sagen: „Ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide, durch einen jeden Wechsel in demselben werde ein Etwas aus dem Nichts gesetzt", und glauben, „Spinoza habe daher jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle *causas transitorias, secundarias* und *remotas,* verwiesen, und an die Stelle des emanirenden, ein nur immanen-

* *Der Dorfprediger* und *Die Dorfschule.*

tes Ensoph, eine innewohnende ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt gesetzt, welche mit allen ihren Folgen zusammen genommen, ein und dasselbe wäre." Hier stofse ich auf Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin. Erstens: Wenn eine Reihe ohne Anfang dem SPINOZA nichts unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. Zweitens: Sind diese sichtbaren Dinge dem SPINOZA etwas endliches, so kann ihr Innewohnen in dem Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluss aus demselben. Kann das Unendliche nichts endliches wirken, so kann es auch nichts endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des SPINOZA nicht geschickt zu sein, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben sowohl stattfinden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegenstände. Was objectiv nicht wirklich werden kann, das kann subjectiv nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die SPINOZA findet, das Endliche aufser Gott wirklich sein zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muss er wieder finden, wenn er es in das göttliche Wesen hineinverlegt, und als Gedanken der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im SPINOZA, deren LESSING als des Dunkelsten in demselben erwähnte, die auch LEIBNIZ* so gefunden und nicht ganz verstanden hat, nämlich, dass die unendliche Ursache, wie Sie sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, dass Ihre Meinung nur dahin ginge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, blofs einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muss. Daher Sie in der ersten Ursache blofs den innern ersten allgemeinen Urstoff des Verstandes und des Willens zugeben wollen. Ich muss bekennen, dass ich diese Erklärung eben so wenig

* *Theodicee* § 173.

verstehe, als die Worte des SPINOZA selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken sind, nach SPINOZA, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz; gleichwohl hat sie keine einzelnen Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine lässt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine und keine besondern Merkmale hat? Sie sagen: Die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modificationen ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum, wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modificationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Bestimmungen des Willens, und sie selbst hätte blofs den allgemeinen Urstoff desselben? Beim SPINOZA verstehe ich dieses wenigstens doch halb. Er setzt den freien Willen blofs in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modification der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtlose Willkür mit Recht ab. Die Erkenntniss des Guten, durch welche eine freie Wahl bewirkt wird, gehörte nach seiner Meinung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniss des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniss des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit sein müssten. Da Sie aber, mein Herr, das System der Deterministen annehmen, und auch beim Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der letzten praktischen Erwägung aller Beweggründe und Triebfedern entspringt, zulassen, so sehe ich keinen Grund, warum Sie eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freilich wohl, da Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freiheit zukommen, denn diese setzen wirkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen, und sodann scheint es mir auch dem Systeme SPINOZA's gerade

entgegengesetzt zu sein, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach SPINOZA's Begriff ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit, weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modificationen seiner Eigenschaften begründet ist. Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also SPINOZA zugegeben, dass nur der Satz des Widerspruchs, wie BAYLE, LEIBNIZ und andere dafürhalten, der innern Möglichkeit Ziel setze, so hätte er allerdings, wie LEIBNIZ von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der SCUDERY und alle Erdichtungen des ARIOST für wirkliche Begebenheiten halten müssen. Allein SPINOZA hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen Modificationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge, nicht begründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch SPINOZA zum *perfectissimo* gelangt sein würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freiheit hätte vertragen können. Nur nach dem Systeme des *perfectissimi* lässt sich begreifen, warum diese und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens wirklich geworden, oder nach SPINOZA's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beifall, nur dass ich nicht sagen würde, sie seien bloſser Wahn. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch vom bloſsen Wahne unterscheiden muss.

Ihr *salto mortale* ist ein heilsamer Weg der Natur. Wenn ich der Speculation eine Zeit lang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin, so suche ich mich mit dem *bon sens* zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammenkommen kann. Da ich nicht in Abrede stellen kann, dass es Absichten giebt, so ist Absicht haben eine mögliche Eigenschaft des Geistes, und in so weit es kein bloſses Unvermögen ist, muss es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es auſser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen sein können und also sein müssen.

Der Einfall, den LESSING hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune, einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte,

gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben desswegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig aufser dem Begriffe liegt, dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigenen Schultern steigen zu wollen, um freiere Aussichten zu haben.

Lessing lässt in einem seiner Lustspiele jemanden, der Zauberei zu sehen glaubt, von einem brennenden Lichte sagen: Dieses Licht brennt nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund, der zweite aber widerlegt sich selbst. Was scheint, muss wirklich scheinen. Ein jedes Phänomen ist, als Phänomen, von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjectiv betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft begründet sein kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers Lessing kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber S. 13 sagen, die unendliche einzige Substanz des Spinoza habe für sich allein und aufser den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Dasein, so werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem Systeme ihr wirkliches bestimmtes Dasein und ihr Zusammen ist auch nur Eins, hat aber kein bestimmtes vollständiges Dasein? Wie soll ich dieses verstehen, oder mit Ihren übrigen Aeufserungen zusammenbringen?

Wenn Spinoza, wie Sie in der Folge bemerken, über die Freiheit so gedacht hat, wie Leibniz, so hat er auch zugeben müssen, dass die Erkenntniss des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniss des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen sein könne, dass also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Missfallen, das heifst, Absichten haben, und wenn sie wirkt, nach Absichten wirken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26 stoſse ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muss vor dem Denken etwas nicht denkendes als das erste angenommen werden, etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit, doch in der Vorstellung, dem Wesen, der innern Natur nach, als das vorderste gedacht werden muss. Sie scheinen mir hier mit unserm Freunde etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist, einen Sprung ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergeht, und also dem allervollkommensten Verstande selbst nicht denkbar sein kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darin, dass Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie wirklich existiren. Ich weiſs nicht, mit welchem Grunde Sie dieses als ausgemacht voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht selbst Stoff und Gegenstand sein? Wir wissen, wie uns zu Muthe ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst, Frost oder Hitze leiden, wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe oder Empfindungen und Affectionen der Seele, genug, dass sie bei allen diesen Affectionen weder Ausdehnung noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bei den sinnlichen Empfindungen selbst, was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung gemein? Ich weiſs wohl, dass Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für *qualitates primitivas* zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als *qualitates secundarias*, auf diese zu reduciren. Allein, was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich, kann es denn nicht auch einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als bloſs möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muss dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge unterhält, und von denen es schwer ist, zu sagen, ob sie Schäckerei oder Philosophie sein sollen. Er war gewöhnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammenzupaaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan Hin- und Herwürfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nachher guten Gebrauch zu machen wusste. Die meisten aber waren denn freilich blofs sonderbare Grillen, die bei einer Tasse Kaffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33 sagen lassen; seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibniz, die blofs Effect des Körpers sein sollen, seine Wettermacherei, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt sein. Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken, ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen. —

Ich komme auf die Stelle, S. 41, wo Sie abermals das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen suchen. „Der Gott des Spinoza", sagen Sie, „ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seins in allem Dasein, durchaus ohne Individualität und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schliefst folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. Blofs in dieser transcendentalen Einheit angesehen muss die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann." Wenn ich dieses recht verstehe, so sind blofs die bestimmten einzelnen Wesen wirklich existirende Dinge; das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruht nur in dem Zusammen, in

dem Inbegriffe aller dieser Einzelnheiten. Es ist also ein bloſses *collectivum quid,* das keine andere Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es besteht. Nun beruht jedes Collectivum auf dem Gedanken, der das Mannigfaltige zusammenfasst; denn aufserhalb der Gedanken, oder objectiv betrachtet, ist jedes Einzelne isolirt, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theile des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Collectivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen, denn dieses subsistirt jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit. Auch nicht wieder in einem Collectiven, denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muss es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschlieſst, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach Spinoza habe bloſs das einzige Unendliche eine wahre Substantialität, das mannigfaltige Endliche aber sei bloſs Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren, Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müsste das Ganze bloſs ein Gedanke des Einzelnen sein. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bei andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch beizustimmen, dass nach Spinoza nur Eine transcendentale unendliche Substanz möglich sei, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die gröſste Schwierigkeit aber, die ich in dem Systeme Spinoza's finde, liegt mir darin, dass er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist, so scheint mir nach diesem Systeme der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlech-

terdings unmöglich zu sein. Durch bloſse Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben, so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muss nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt einer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits WOLF (im zweiten Theile seiner *natürlichen Theologie*) in etwas berührt; aber meines Wissens hat noch kein Vertheidiger SPINOZA's darauf geantwortet.

Hierauf erhielt ich die Antwort des Herrn JACOBI vom 5. September 1784 (S. 53), die *Copie d'une lettre à Monsieur Hemsterhuis* (S. 56), und endlich das deutsche an mich gerichtete Schreiben vom 21. April 1785 (S. 117) über die ihm zugeschickten Erinnerungen. In diesen Briefen ist nun von LESSING weiter die Rede nicht mehr. Herr JACOBI in seinem eigenen Namen sucht den Herrn HEMSTERHUIS und mich zu überführen, dass die speculative Vernunft, wenn sie consequent ist, unvermeidlich zum Spinozismus leite, und dass von den steilen Höhen der Metaphysik keine andere Rettung sei, als aller Philosophie den Rücken zu kehren, und Kopf unten sich in die Tiefen des Glaubens zu werfen.

Ueber den Spinozismus selbst und was dazu leiten kann, habe ich mich bereits in meinen *Morgenstunden* erklärt, und was ich etwa insbesondere über Herrn JACOBI's Vertheidigungsart dieser Lehre anzumerken habe, verspare ich mir auf eine andere Gelegenheit. Hier hat das Publicum bloſs zwischen JACOBI und LESSING, zum Theile auch zwischen JACOBI und mir zu entscheiden; und weil der Richter doch alles in Händen haben muss, was zur Streitsache gehört, so mag auch der Eingang zum Schreiben vom April 1785 hier stehen, den Herr JACOBI, wie er (S. 117) sagt, desswegen weggelassen, weil er nur die Gründe enthält, „warum ich für gut fand, MENDELSSOHN's Erinnerungen bloſs eine neue Darstellung des SPINOZA entgegen zu setzen, und die Rechtfertigung meines Begriffs von diesem Lehrgebäude dabei zum Hauptaugenmerke zu nehmen."

An Herrn Moses Mendelssohn, über desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

„Ehe man nach Blößen suchen darf, muss des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten sein; Sie suchten die meinige, und schwangen ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden, denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden, stillen Wehre, worin ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur geraden Stoße in Ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, dann erst sind wir im Gefechte."

„Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert lassen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht übereinkam, so musste wenigstens einer von uns diese Lehre unrecht fassen. Wenn es nun auch nicht an sich der Mühe werth war, zu untersuchen, oder vielmehr, wenn es ja nicht die Frage sein konnte, wer von uns beiden der irrende sei, so musste die Frage doch geliehen werden, sobald mir die Ehre widerfahren sollte, dass Sie über diese Materie sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen, wäre um so billiger und unverfänglicher gewesen, da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Aufsatzes sich gewiss erinnern werden, wie sehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtnisse gekommen sind, wovon einiges Bewusstsein Ihnen doch auch damals schon beiwohnen musste. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache selbst. Alles musste nun im Unbestimmten schwanken, an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, viel weniger durchsetzen. Der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. Und mit wie vielerlei auf einmal kommen Sie nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Unwahrheit Ihres eigenen Begriffs oder mit dem Falschen in der Sache selbst, nach Ihrer Vorstellung davon; mit der innerlichen und mit der angenommenen äußerlichen Unwahrheit des meinigen; hernach mit dem, was Lessing und mir besonders zugehörte, oder so genommen werden mochte. So vielerlei und so verschiedenes, und da es unaufhörlich in einander sich verlieren musste, konnte Ihre Streitschrift nicht anders, als sehr verwickelt werden lassen. Darum je länger u. s. w.", wie die Folge der Länge nach von S. 117 bis S. 166 mitgetheilt worden.

ABRAHAM von MOIVRE soll einst NEWTON um den Beweis eines mathematischen Lehrsatzes ersucht haben, den er selbst nicht finden konnte. NEWTON war willig, ihn zu geben; allein die Prämissen des Beweises waren dem von MOIVRE noch schwerer zu begreifen, als der Lehrsatz selbst, und je mehr Erläuterung jener zu geben bemüht war, desto weniger konnte ihn dieser erreichen. Fast auf eine ähnliche Weise erging es mir mit Herrn JACOBI. Je mehr er sich angelegen sein liefs, mir über den wahren, echten Spinozismus Aufschluss zu geben, desto weniger verstand ich weder ihn, noch seinen SPINOZA. Ich verstand sie nicht, im genauesten Sinne der Worte. Man mag mich Halbkopf oder seichten Denker schelten, ich verstehe diese Sprache nicht, die bald zu transcendental, bald zu figürlich wird. Ich vermisse allenthalben deutliche Worterklärungen, Bestimmtheit der Begriffe; mir schwebt alles wie in der Dämmerung mit schwankenden Umrissen vor den Augen. Von manchen Sätzen, die ich den Worten nach zu verstehen glaubte, schien mir weder das Dafür noch das Dawider ausgemacht zu sein, und vielmehr beides noch mit gleichen Gründen behauptet werden zu können, und von so mancher andern Behauptung schien mir die Unzulässigkeit in die Augen zu fallen, so dass ich unmöglich glauben konnte, den rechten Sinn derselben gehörig erfasst zu haben. Ich musste also noch völlig im Zweifel sein, ob ich, wie Herr JACOBI sich ausdrückt, die Waffen meines Gegners gefunden habe und fest zu halten im Stande sei. Um nur einige Beispiele anzuführen: In dem Schreiben an HEMSTERHUIS[1] lässt Herr JACOBI seinen SPINOZA be-

[1] Der hier öfter erwähnte HEMSTERHUIS war ein Sohn des berühmten holländischen Philologen, und hat sich durch eine Reihe französisch geschriebener Schriften bekannt gemacht, die theils in Briefform, theils dialogisch gehalten, ästhetische, psychologische und ethische Fragen behandeln. FRANZ HEMSTERHUIS war 1721 zu Franeker in Holland geboren, lag zu Leyden dem Studium der Philosophie, insbesondere der von LOCKE und LEIBNIZ, und des classischen Alterthums ob, und widmete sich dann dem praktischen Staatsdienste. Er starb 1790 im Haag als Secretär der Holländischen Generalstaaten. HEMSTERHUIS war mit FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, der Fürstin GALLITZIN und andern der mystischen Gefühls- und Glaubensphilosophie huldigenden Persönlichkeiten eng befreundet. Ersterer übersetzte auch seinen Dialog: *Alexis, ou sur l'âge d'or* ins Deutsche (1787). Von seinen übrigen Schriften sind noch zu nennen: *Lettre sur les désirs* (1770), *Lettre sur l'homme et ses rapports* (1772), *Simon, ou des facultés de l'âme* (1787), *Aristée, ou de la divinité* (1779), *Sophyle, ou de la*

weisen, dass der Wille keine Veränderung in der Natur hervorbringen könne, und legt ihm folgende Worte in den Mund: „*La pensée considérée dans son essence n'est que le sentiment de l'Etre. L'idée et le sentiment de l'Etre, en tant qu'il est déterminé, individuel et en relation avec d'autres individus. La volonté n'est que le sentiment de l'Etre déterminé agissant comme individu*" (S. 72). Oder weil das Wort *être* im Französischen vieldeutig ist, lasst uns bei der Uebersetzung bleiben, die Herr JACOBI selbst hinzugefügt hat:

„Das Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist nichts anderes, als das Sein, das sich fühlt." Ich muss gestehen, dass ich diese Worte schlechterdings nicht verstehe. Weit deutlicher ist mir das Wort Denken, als die Worte: Das Sein, das sich fühlt. Soll es heifsen: Denken, in seinem Wesen betrachtet, ist nichts anderes, als Selbstbewusstsein, dass man da sei? So scheint es, wenn ich S. 140 damit vergleiche, wo Herr JACOBI in dem deutschen Schreiben an mich denselben Gedanken vorträgt. „Das absolute Denken", heifst es daselbst, „ist das reine, unmittelbare, absolute Bewusstsein in dem allgemeinen Sein, dem Sein *κατ' ἐξοχήν*, oder der Substanz"; wiewohl ich auch hier den Gedanken nur halb verstehe, denn was allgemeines Sein, Sein *per excellentiam*, oder Substanz bedeute, begreife ich dennoch nicht. In der Note sagt Herr JACOBI: „Der Ausdruck *le sentiment de l'Etre*, den mir in dem Briefe an HEMSTERHUIS die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser, denn das Wort Bewusstsein scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht stattfindet", und führt zur Erläuterung seines Gedankens eine Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* an. Allein nach KANT liegt ein Bewusstsein blofs allen Begriffen zum Grunde, und nach JACOBI soll das Denken nichts anderes sein, welches zwei ganz verschiedene Behauptungen sind. Zudem muss SPINOZA, wie mich dünkt, Vorstellungen ohne Bewusstsein zugeben, wenn er consequent sein will. Denn da nach seiner Lehre alles, was in dem Körper durch Bewegung

philosophie (1773), *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme* (1787). Seine *Oeuvres philosophiques* erschienen gesammelt in 2 Bänden, Paris 1792, und in deutscher Uebersetzung, 3 Bde. Leipzig 1782—97. Eine vollständigere Ausgabe seiner philosophischen Schriften veranstaltete MEYBOOM in 6 Bänden (1846—50). Vgl. GRUCKER, *François Hemsterhuis, sa vie et ses oeuvres.* Paris 1866.

geschieht, in der Seele harmonisch durch Vorstellung ausgedrückt wird, und da ferner nicht geleugnet werden kann, dass in dem Körper Bewegungen vorgehen, deren wir uns nicht bewusst sind, so muss es nothwendig dunkle, schlafende Vorstellungen, ohne alles Bewusstsein geben, und müssen also, nach SPINOZA, Begriffe ohne Bewusstsein, oder ein Denken, ohne das Sein, das sich fühlt, gar wohl möglich sein. Was vom Willen gesagt wird, ist mir vollends unbegreiflich. „Der Wille ist nichts, als das Sein, das sich fühlt, in so fern es bestimmt ist, und als ein einzelnes Wesen handelt." Ich verstehe hier schlechterdings den buchstäblichen Sinn der Worte eben so wenig, als S. 98, wo die Erklärung des Denkens abermals vorkommt. „Das Denken", heifst es daselbst, „ist das Sein, das sich fühlt; folglich muss alles das, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen, und jedes eigentliche Individuum ist nach Mafsgabe seiner Mannigfaltigkeit und Einheit, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beseelt, womit es das ist, was es ist." Was ist das Wesen des Menschen selbst, oder der Grund seines wirklichen Vermögens, oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist? Nimmermehr hätte ich hinter diesen transcendentalen Worten die Freiheit des Willens gesucht, die SPINOZA (S. 96) dadurch erklären will, um sie nach seiner Art zu bestreiten. Ich konnte mich schlechterdings auf diese Gründe nicht einlassen, denn ich verstand den Sinn der Worte nicht.

Von dem Systeme der Endursachen sagt Herr JACOBI (S. 60), SPINOZA habe dasselbe als die gröfste Verrückung des menschlichen Verstandes angesehen, und S. 90 legt er ihm selbst die Worte in den Mund, die Lehre von den Endursachen sei wahrer Unsinn. Wenn dieses alles Ernstes gesagt sein soll, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig, als wir andern, von Ambrosia lebt, der so, wie andere Menschenkinder, hat Brod essen, schlafen und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Speculation auf eine so ungeheure Behauptung stöfst, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, dass er sich orientire, und nach dem schlichten Menschenverstande umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist.

Zwar will SPINOZA, nach Herrn JACOBI, durch keine Erfahrung widerlegt sein. „Wir sehen auch", spricht er (S. 79), „dass sich die

Sonne um die Erde dreht. Lassen wir die Erscheinungen, und bestreben uns, die Dinge zu erkennen, wie sie sind." Allein die Erscheinungen sind in dergleichen Fällen nicht so schlechterdings abzuweisen. Ihr Zeugniss ist vielmehr von der höchsten Giltigkeit, denn als Erscheinungen betrachtet reden sie lautere Wahrheit. Auch dass die Sonne sich um die Erde bewegt, ist wahr, wenn wir blofs auf die Erdbewohner sehen, und nicht daraus die Folge ziehen, dass es auch den Einwohnern anderer Weltkörper so vorkommen müsse. Giebt es Absichten und Endursachen in der Natur? Wenn es im Menschen welche giebt, wenn der Mensch welche hat und ausführt, und wenn durch seine Kräfte, Bestandtheile und Gliedmafsen welche ausgeführt worden sind, so können auch die Endursachen in der Natur nicht geleugnet werden. Herr JACOBI will (S. 104) die Endursachen in dem Weltall durch folgendes Raisonnement verdrängen. „Man überdenke", spricht er, „die so verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was sie zu einem Ganzen machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen, aber freilich einer Maschine, ähnlich denen von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenen Bedürfnissen und dem Grade ihrer Energie zusammensetzen, wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander mittheilen, in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge. Dasselbe gilt von den Sprachen, deren vollständiger Bau ein Wunder scheint, und deren keine doch mit Hilfe der Grammatik wurde." — Dieses also ist die hohe Weisheit, welche SPINOZA dem gemeinen schlichten Systeme der Endursachen entgegen setzt; dieses sind die überzeugenden Gründe, mit welchen er uns alle des Wahnsinns und der Verrückung zu zeihen sich herausnimmt. — Menschen, die ein gemeinschaftliches Bedürfniss haben, können ohne Verabredung einen vernünftigen Staatskörper ausmachen; Menschen, die sich einander zu verstehen geben wollen, können ohne Grammatik eine verständliche und noch so ziemlich ordentliche Sprache zu Stande bringen; also können auch Dinge ohne Kenntniss und Absicht zusammenstofsen und die Wunder des grofsen Weltalls so spielend hervorbringen, wie der Maler DES LA METTRIE den Schaum am Munde seines Streitrosses hervorgebracht hat. Wer dieses nicht einsieht, der ist nicht bei Sinnen, und das ganze menschliche Geschlecht ist nicht bei Sinnen,

wenn es dieses schlichte Raisonnement nicht begreifen will. Kann ein Mensch dieses im Ernste je behauptet haben?

Nichts, dünkt mich, kann unleugbarer sein, als dass in der sichtbaren Welt, die uns umgiebt, so wie in uns selbst, Endursachen erzielt und Absichten ausgeführt werden. Ich kann unmöglich glauben, dass je ein Philosoph im Ernste hieran gezweifelt habe. Man darf nur die Augen öffnen, nur irgend ein Werk der Natur mit dem geringsten Grade von Aufmerksamkeit betrachten, um hiervon völlig überführt zu sein. Die Frage, die in der Metaphysik vorkommt und der Untersuchung werth ist, besteht eigentlich darin:

> „Ob das System der Endursachen apodictisch zu erweisen sei oder nicht? d. i. ob ein einziges Factum hinreichend sei, uns auf einem wissenschaftlichen Wege zum Resultate zu führen, dass eine Endursache zum Grunde liege, oder ob vielmehr eine Menge von einzelnen Fällen bis zur augenscheinlichen Induction angehäuft werden müsse, um uns hiervon zu versichern?"

Weder in der Religion, noch in der Sittenlehre hat die Entscheidung dieser Frage sonderlichen Einfluss. In Absicht auf die Folgen kommt darauf wenig an, ob wir von einer Wahrheit apodictisch, oder durch eine augenscheinliche Induction überführt sind. Aber für den speculativen Kopf hat die Untersuchung ihr Nützliches und ihr Angenehmes, und sie verdient mit aller Schärfe und Genauigkeit angestellt zu werden. Dass aber ein Mann, wie Spinoza, das System der Endursachen schlechterdings für Verrückung und Wahnwitz erklärt, und folglich uns übrigen, die wir so fest an dieses System uns anschliefsen, alle zu den Unklugen verweist, das ist eine ziemlich beleidigende Herausforderung, die der Defensor mit dem ritterlichen Brauche und Herkommen des philosophischen Zweikampfes entschuldigen mag.

Das Schreiben an Herrn Hemsterhuis, das mir Herr Jacobi mittheilte, blieb eine Zeit lang von meiner Seite ohne Antwort. Im Grunde hatte ich noch nichts zu beantworten. Der Brief war eigentlich nicht an mich gerichtet; ich verstand ihn nicht, schob die Schuld zum Theil auf meine geringe Kenntniss der französischen Sprache und wollte die deutsche Antwort auf meine Erinnerungen abwarten, die mir Herr Jacobi versprach. Als diese mir zu lange verweilte, beschloss ich, meine unterdessen völlig ausgearbeiteten *Morgenstunden* herauszugeben, und

liefs Herrn JACOBI ersuchen, mit seinen Gegenerinnerungen zu warten, bis er den ersten Theil derselben in Händen haben würde. Ich meldete dabei ausdrücklich, dass in diesem ersten Theile meiner Schrift unsers Briefwechsels noch keine Erwähnung geschähe. Meine Absicht war, in diesem Theile blofs meine Gedanken über die ersten Gründe der Erkenntniss, über Wahrheit, Schein und Irrthum an den Tag zu legen, und die Anwendung davon auf den Pantheismus zu versuchen. Hier findet Herr JACOBI, dachte ich, vielleicht den Punkt, wo wir zusammenkommen, und von welchem wir ausgehen können, unsern Wettlauf zu vollenden. Dieses sollte alsdann von meiner Seite in dem zweiten Theile geschehen.

Als ich aber unmittelbar darauf Herrn JACOBI's Schreiben und seine deutsche Darstellung des Spinozismus erhielt, musste ich alle Hoffnung aufgeben, mit diesem Weltweisen je in einem Punkte zusammen zu kommen. War mir der französische SPINOZA unerreichbar, so war mir der deutsche vollends wie in Nebel und Wolken verhüllt. Ich konnte keinen Gedanken festhalten, kaum wagte ich es, einen zu erhaschen, so musste ich ihn in der folgenden Periode schon wieder fahren lassen. Bald schien es mir, als wären nach dem SPINOZA des Herrn JACOBI alle veränderlichen Dinge blofs Gedanken und Vorstellungen des Unveränderlichen, bald schien er doch auch dem Veränderlichen objectives Dasein zuzuschreiben, gleichwohl ward protestirt, dass das Unendliche kein Aggregat des Endlichen sei, dass überhaupt durch Zusammensetzung kleinerer Grade kein höherer Grad erhalten werde, und also unendlich Vieles nicht ein Unendliches ausmachen könne. Diesem allen unbeschadet sollte doch alles Veränderliche mit dem Unveränderlichen Eins und dieselbe Substanz sein. Sodann verstand ich wieder an einem andern Orte aus seinen Worten, dass sein Unendliches ein blofses *abstractum quid,* ein allgemeiner Begriff sei, der nur desswegen ewig, unendlich und unveränderlich sei, weil er in allem Endlichen und Veränderlichen anzutreffen sein und ihm zum Grunde liegen muss. Auf solche Weise hätte blofs das Endliche ein concretes Dasein, das Unendliche aber wäre ein Begriff, der von dem Endlichen abgesondert werden kann. Die absolute Einheit selbst, die er seiner einzigen möglichen Substanz zuschreibt, schien an manchen Stellen eine blofse Einheit der Abstraction zu sein, wie etwa die Thierheit in

allen Thieren, die Menschheit in allen Menschen Eins ist dem Begriffe nach, der Sache nach aber jedem einzelnen besonders zukommt. Dieselbe Kraft der Schwere ist es, die dort die Himmelskörper und hier den Pendel an der Uhr bewegt. Dem Begriffe nach ist es also eine und eben dieselbe Kraft; allein der Sache nach muss diese Kraft in jedem concreten Einzelnen wiederholt und vervielfältigt werden, wenn sie so mancherlei Veränderungen hervorbringen soll. So schien mir auch die Einheit des SPINOZA blofs dem Begriffe nach genommen werden zu müssen, weil dasjenige, woran alles Veränderliche übereinkommt, dem Begriffe nach Eins und immer Dasselbe ist, ob es gleich der Sache nach in jedem Einzelnen wiederholt wird. Mit diesem Begriffe konnte ich gleichwohl wiederum andere Stellen nicht in Uebereinstimmung bringen. Mit einem Worte, ich war wie im Zirkel herumgetrieben und konnte nirgends festen Fufs fassen. Ich sah also die Nothwendigkeit ein, mehrere Streiter und Schiedsrichter an unserer Kampfübung theilnehmen zu lassen, und schrieb den 24. Mai 1785 an unsere gemeinschaftliche Freundin [1] folgenden Brief.

„Sie erhalten hierbei einen Theil meiner Handschrift, die ich drucken zu lassen entschlossen bin. Haben Sie die Freundschaft für mich, ihn dem ** zur Censur zu überreichen. Ich habe keinen philosophischen Freund, dem ich mehr Freimüthigkeit, Wahrheitsliebe und Beurtheilungskraft, also bessern Willen und bessere Kräfte zutraute, mir hierüber die Wahrheit zu sagen. Bitten Sie ihn, theuerste Freundin, mir einige seiner Nebenstunden zu schenken, und senden Sie mir das Manuscript, mit Spuren seiner verbessernden Hand bezeichnet, sobald es angeht, zurück. Die Fortsetzung soll nächstens folgen. Herrn JACOBI kann ich die Handschrift nicht sehen lassen; er muss die Schrift ganz und zwar gedruckt vor Augen haben, Sie sollen alsogleich hören, aus welcher Ursache."

„Es geht mir mit Herrn JACOBI gar sonderbar. Je mehr Erläuterung er mir geben will, desto weniger verstehe ich ihn. Seinen Brief an HEMSTERHUIS habe ich schlechterdings in dem buchstäblichen Sinne

[1] ELISE REIMARUS in Hamburg, welche diese ganze vorangegangene Correspondenz zwischen MENDELSSOHN und JACOBI vermittelt hatte.

nicht verstanden, und vor einigen Tagen habe ich einen ausführlichen Aufsatz von ihm erhalten, der zur Erläuterung jenes Briefes und zugleich zur Beantwortung meiner Erinnerungen gegen sein System dienen soll, und — ich schäme mich nicht, es zu gestehen — ich verstehe diesen Aufsatz noch weit weniger. Was ist nun anzufangen? Wenn wir in verschiedenen Idiomen sprechen, und uns einander nicht verständlich sind, so kommen wir in Ewigkeit nicht aus einander. Dabei scheint Herr JACOBI zuweilen heftig zu werden und in eine Art von Hitze zu gerathen, wiewohl diese auch nur angenommen sein kann, um den Streit lebhafter zu machen. Im Grunde kann das Herz immer noch von Eigendünkel und Rechthaberei frei sein."

„Dem sei wie ihm wolle, so muss ich, um Verwirrung zu vermeiden, zuerst meine Grundsätze darlegen, bevor ich mich mit Herrn JACOBI einlasse. Ich gebe also den ersten Theil meiner *Morgenstunden* heraus, sage in demselben noch nichts von unserm ganzen Briefwechsel, berühre aber gleichwohl den Spinozismus, und suche ihn zu widerlegen. Unsern Briefwechsel verspare ich mir bis auf den zweiten Theil, der ein Jahr später erscheinen mag. Unterdessen lerne ich vielleicht Herrn JACOBI besser verstehen, oder bin so glücklich, mich mit ihm über einige Punkte zu vereinigen. Bevor wir wettlaufen, müssen wir an einem bestimmten Orte zusammenkommen."

Unparteiische Leser mögen beurtheilen, ob Herr JACOBI nach allen diesem, was zwischen uns vorgegangen, zu der Besorgniss berechtigt gewesen, die er S. 176 zu erkennen giebt, und was für Recht er gehabt, mit einer Privatcorrespondenz hervorzueilen, ohne diejenigen darum zu befragen, die Antheil daran hatten. „Ich konnte", spricht er, „es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, den Streit gehörig einzuleiten und öffentlich zu zeigen, woran es liege, dass ihm manches (in meinen Aufsätzen) schlechterdings unverständlich sei, und sich seinen Blicken immer mehr und mehr entziehe, je mehr Erläuterung ich ihm zu geben bemüht sei. Noch weniger", fährt er fort, „konnte ich zugeben, dass ein *status controversiae* festgesetzt würde, wo es mir anheimfällt, den *advocatum diaboli* gewissermafsen vorzustellen, wenn man nicht zugleich die ganze Veranlassung des Streites, welcher eingeleitet werden

soll, bekannt machte.' Es war höchst wichtig für mich, dass man genau erführe, in welchem Verstande ich die Partei des Spinoza genommen hatte, und dass einzig und allein von speculativer Philosophie gegen speculative Philosophie, oder richtiger von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war." Dass in dem ersten Theile meiner Schrift unsers Briefwechsels noch gar nicht erwähnt werden, und also von Herrn Jacobi's Aufsätzen und ihrer Verständlichkeit oder Unverständlichkeit noch gar die Rede nicht sein würde, davon hatte Herr Jacobi, wie er S. 167 selbst anführt, schon am 26. Mai meine Versicherung in Händen, und wenn ihm unsere Freundin, wie zu vermuthen, auch mein Schreiben vom 24. Mai abschriftlich mitgetheilt, so hatte er mein wiederholtes Versprechen, dass unser Streit erst in dem zweiten Theile vorkommen sollte, und ich konnte diesem Versprechen ohne offenbare Falschheit nicht zuwiderhandeln. Meine *Morgenstunden* sind nunmehr heraus, und man sieht, dass nichts von dem geschehen, was Herr Jacobi befürchtet hat. Wo habe ich gesagt, dass ich öffentlich zeigen wolle, woran es liege, dass mir manches in seinen Schriften schlechterdings unverständlich sei u. s. w.? Wie Herr Jacobi S. 175 selbst meine Worte anführt, habe ich bloſs geschrieben: Wenigstens würde es sich zeigen, woran es liege u. s. w., nämlich wenn ich den *statum controversiae* mit dem Pantheismus überhaupt in dem ersten Theile meiner Schrift nach meiner Art festgesetzt haben würde, so würde es sich zwischen uns gar bald zeigen, woran es liege. Wie richtig, oder wie unrichtig ich aber diesen *statum controversiae* angeben würde, dieses konnte von Herrn Jacobi's Seite ganz ohne Gefahr abgewartet werden. Noch ging es bloſs den Pantheismus überhaupt, nicht Herrn Jacobi insbesondere an, der noch immer Zeit gehabt, mich und das Publicum eines bessern zu belehren, wenn er mich auf unrechten Wegen erwischt hätte, ohne mit Bekanntmachung eines Privatbriefwechsels so vorschnell zu sein. Noch weniger konnte Herr Jacobi besorgen, ich würde ihn als Anhänger des Atheismus aufstellen. Wenn ich auch nicht versprochen hätte, unsers Streites noch gar nicht zu erwähnen, so hatte ich doch zu diesem schmählichen Verdachte noch keinen Anlass gegeben. Was konnte mich bewegen, einen Mann, der mich nie beleidigt hatte, bei der Welt oder Nachwelt um seinen guten Leumund zu bringen? Auf der Bahn, auf welcher ich durch die Welt zu kommen suche, und

deren Ende ich nun beinahe erreicht habe, wird mir Herr JACOBI sicherlich nie im Wege stehen, und wenn er mir die Schadenfreude zutraute, dass ich einem Unschuldigen ein Bein unterschlagen könnte, um mich an seinem Falle zu belustigen, so musste er meinen Umgang und meinen Briefwechsel nicht suchen.

Von einer andern Seite, wenn es denn, wie Herr JACOBI meint, so wichtig ist, ob und unter welcher Gestalt man die Partei des SPINOZA übernehme und seine Lehren zu vertheidigen suche, warum erlaubt er sich denn, unsern Freund LESSING so geradezu als *advocatum diaboli*, wie er es nennt, aufzustellen, einen Verstorbenen zu verunglimpfen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, und wider welchen er keine andern Beweise, als mündliches Gespräch, und keine andern Zeugen, als seine eigene Person, aufzubringen im Stande ist?

Mit einem Worte, ich kann mich in die praktischen Grundsätze des Herrn JACOBI eben so wenig, als in seine theoretischen finden. Ich glaube, es sei bei so bewandten Umständen durch Disput wenig auszurichten und also wohlgethan, dass wir von einander scheiden. Er kehre zu dem Glauben seiner Väter zurück, bringe durch die siegende Macht des Glaubens die schwermäulige Vernunft unter Gehorsam, schlage die aufsteigenden Zweifel, wie in dem Nachsatze seiner Schrift geschieht, durch Autoritäten und Machtsprüche nieder, segne und versiegele seine kindliche Wiederkehr (S. 213) mit Worten aus dem frommen, engelreinen Munde LAVATER's.

Ich von meiner Seite bleibe bei meinem jüdischen Unglauben, traue keinem Sterblichen einen engelreinen Mund zu, möchte selbst von der Autorität eines Erzengels nicht abhängen, wenn von ewigen Wahrheiten die Rede ist, auf welche sich des Menschen Glückseligkeit gründet, und muss also schon hierin auf eigenen Füßen stehen oder fallen; oder vielmehr, da wir alle, wie Herr JACOBI sagt, im Glauben geboren sind, so kehre auch ich zum Glauben meiner Väter zurück, welcher nach der ersten ursprünglichen Bedeutung des Wortes nicht in Glauben an Lehre und Meinung, sondern in Vertrauen und Zuversicht auf die Eigenschaften Gottes besteht. Ich setze das volle, uneingeschränkte Vertrauen in die Allmacht Gottes, dass sie dem Menschen die Kräfte habe verleihen können, die Wahrheiten, auf welche sich seine Glückseligkeit gründet, ohne Autorität zu erkennen, und hege die kindliche

Zuversicht zu seiner Allbarmherzigkeit, dass sie mir diese Kräfte habe verleihen wollen. Von diesem unwankenden Glauben gestärkt, suche ich Belehrung und Ueberzeugung, wo ich sie finde. Und, Preis sei der seligmachenden Allgütigkeit meines Schöpfers, ich glaube sie gefunden zu haben, und glaube, dass jeder sie finden könne, der mit offenen Augen sucht, und sich nicht selbst das Licht verstellen will. — So viel, was mich angeht.

Was unsern Freund Lessing betrifft, so fällt sein Schicksal am Ende auch nicht so hart aus, als man es anfangs hätte vermuthen sollen. Herr Jacobi weist ihm eine Gesellschaft an, in welcher er sich nicht übel befinden mag. Nach einem Papiere, welches er S. 170 mittheilt, erklärt er zwar, Spinozismus sei Atheismus; allein die Philosophie eines Leibniz und Wolf ist ihm nicht minder fatalistisch, als die spinozistische, und führt, wie er sagt, den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurück. Endlich soll, wie er hinzuthut, jeder Weg der Demonstration in dem Fatalismus ausgehen. Schwerlich wird der Geist Lessing's, der sonst sich in dem Umgange mit jenen Verworfenen so sehr gefiel, noch jetzt in ihrer Gesellschaft Langeweile befürchten. Er kehre also besänftigt in die stillen Wohnungen des Friedens zurück, in die Arme der Männer, die so, wie er, den Weg der Demonstration gegangen sind, und so, wie er, ihrer Vernunft auch etwas zugetraut haben.

VIII.

SACHE GOTTES

ODER

DIE GERETTETE VORSEHUNG.

(1784.)

§ 1. Eine Rettung der Vorsehung und ihrer Wege gereicht nicht nur zur Verherrlichung Gottes, sondern auch, und zwar vornehmlich, zu unserm Nutzen und Vortheil. Wir lernen dadurch erstens die Gröfse Gottes, d. i. seine Macht und seine Weisheit verehren, zweitens seine Güte und, was daraus folgt, seine Gerechtigkeit und seine Heiligkeit lieben, und werden dadurch angetrieben, dieses, so viel uns möglich ist,

---

VORBEMERKUNG. Die Schrift *„Sache Gottes, oder die gerettete Vorsehung"* (1784) wurde zum ersten male aus MENDELSSOHN's Nachlass in die Gesammtausgabe der Werke desselben (Leipzig 1843—45) von deren Herausgeber Prof. G. B. MENDELSSOHN aufgenommen. Wir bringen dieselbe hier zum Abdrucke, weil sie ihrem metaphysischen Inhalte und ihrer ganzen Fassung nach als eine Art Fortsetzung oder doch Ergänzung der *„Morgenstunden"* und gewissermafsen als ein letztes religionsphilosophisches Bekenntniss angesehen werden kann. Wesentlich ist es auch hier wiederum der Begriff und das Wesen Gottes, sowie die Entwickelung seiner Eigenschaften (Allmacht, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit) und seiner sich hieraus ergebenden Beziehungen zur Welt und zum Menschen (Vorsehung, Weltregierung, Allbarmherzigkeit und Liebe), welche den Kern der Darstellung bilden, wobei MENDELSSOHN allerdings in manchen Punkten, z. B. in den Fragen von der besten Welt, vom physischen Uebel, von der Austheilung der Güter u. s. w. wesentlich von LEIBNIZ abweicht. Hieran reihen sich dann Folgerungen mehr religiös-ethischen Inhalts. Die zugleich fragmentarische, gedrängte dogmatische Form (die Abhandlung zerfällt in 84 Paragraphen), in die MENDELSSOHN diese seine letzte theistische Religions- und Weltanschauung kleidet, das deutliche Zurücktreten jeder tiefer gehenden metaphysischen Begründung seiner Sätze, das hellere Aufleuchten der rein religiösen Momente in der Schrift, endlich das wärmere Gefühlscolorit, welches das Ganze durchdringt, machen die Annahme nicht unwahrscheinlich, dass wir in der vorliegenden Skizze eine Art von vorläufigen Entwurf zu einem gröfsern und mehr systematisch gehaltenen religionsphilosophischen Werke vor uns haben, welches den zweiten, mehr positiven Theil zu den kritisch-metaphysischen *„Morgenstunden"* gebildet haben würde, an dessen Ausführung MENDELSSOHN durch den so plötzlich erfolgten Tod jedoch verhindert wurde.

nachzuahmen. Diese Abhandlung wird aus zwei Theilen bestehen; der erste wird blofs Vorerkenntnisse oder diejenigen Wahrheiten enthalten, die bei der Rechtfertigung Gottes vorausgesetzt werden müssen. Der zweite enthält die Rechtfertigung selbst. Jener handelt von der Gröfse besonders und von der Güte besonders; dieser betrachtet sie in Verbindung, woraus die Vorsehung, in Absicht aller Geschöpfe, und die Regierung Gottes, die sich über alle vernünftigen und der Glückseligkeit fähigen Wesen erstreckt, herzuleiten sind.

§ 2. In verschiedenen Schulen der Weltweisen, sowie in verschiedenen Religionsmeinungen wird mehr Rücksicht auf die Gröfse Gottes genommen, als auf seine Güte; in andern geschieht das Gegentheil. Man sieht auf die Güte mit Hintenansetzung der Gröfse. Beides sind Irrthümer; jener Irrthum kann der theologische Despotismus, dieser hingegen Anthropomorphismus genannt werden. Jenes überstrenge System macht Gott zum Tyrannen, dieses setzt ihn herab und schreibt ihm menschliche Schwachheiten zu. Die wahre Religion der Vernunft betrachtet sie beide in Verbindung; die Gröfse, wie die Kabalisten sagen, durch Liebe gemildert, דין ממזוג ברחמים. Sehr weise ist der Spruch des Rabbi JOACHONON: Allenthalben, wo du die Gröfse Gottes findest, wirst du auch zugleich seine herablassende Güte antreffen.

בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הק"בה שם אתה מוצא ענוותנותו.

Er belegt dieses mit sehr bedeutenden Stellen aus der H. S.

§ 3. Die Gröfse Gottes hat zwei Haupttheile. Sie enthält seine Allmacht und seine Allwissenheit.

§ 4. Die Allmacht Gottes zerfällt in die Unabhängigkeit des allerhöchsten Wesens von andern, und in die Abhängigkeit aller übrigen Wesen von ihm.

§ 5. Die Unabhängigkeit Gottes zeigt sich im Dasein und im Wirken. Im Dasein, in so weit er ein nothwendiges und ewiges Wesen, d. i. selbständig ist; seine Unermesslichkeit ist eine Folge davon.

§ 6. Im Wirken ist er sowohl natürlich als sittlich unabhängig; natürlich: er ist im höchsten Grade frei und wird nur durch sich selbst zum Wirken bestimmt; sittlich: er ist eigenmächtig und hat kein Wesen über sich.

§ 7. Die Abhängigkeit aller Dinge von Gott erstreckt sich sowohl

auf alles Mögliche, in so weit es keinen Widerspruch enthält, als auf alles Wirkliche.

§ 8. Die Möglichkeit der Dinge selbst gründet sich auf das Dasein Gottes. Wäre kein Gott wirklich vorhanden, so wäre auch nichts möglich, nichts denkbar. Alle Möglichkeit hat von jeher den göttlichen Verstand zu ihrem Subjecte.

§ 9. Die wirklichen Dinge hängen sowohl in ihrem Dasein, als in ihrem Wirken von Gott ab, und zwar nicht nur von seinem Verstande, sondern auch von seinem Willen. In ihrem Dasein: alle Dinge aufser Gott sind freiwillig von ihm erschaffen worden, und werden freiwillig von ihm erhalten. Man kann die Erhaltung der Dinge mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung nennen, wie der Lichtstrahl, wenn man sich ein Gleichniss erlauben will, unaufhörlich aus der Sonne fliefst. Man hüte sich nur vor dem Irrthume, die Geschöpfe als einen nothwendigen Ausfluss aus dem göttlichen Wesen zu betrachten. Wenn die Sonne ihre Lichtstrahlen freiwillig von sich schösse, so wäre das Gleichniss passender.

§ 10. Die Dinge hängen aber auch in ihrem Wirken von Gott ab, in so weit Gott einen Einfluss hat auf die Handlungen und Wirkungen derselben. Alles Gute und Vollkommene, das in ihren Handlungen anzutreffen ist, hat allerdings seinen Grund in Gott.

§ 11. Der Einfluss Gottes auf die Handlungen der Geschöpfe ist sowohl unmittelbar als auch speciell oder eigentlich. Er ist unmittelbar, denn aller Effect hängt nicht nur desswegen von Gott ab, weil die Ursache selbst von Gott herrührt, sondern auch desswegen, weil Gott nicht weniger, auch nicht entfernter in Hervorbringung der Wirkung, als in Hervorbringung der Ursachen Einfluss haben muss.

§ 12. Der Einfluss Gottes ist auch speciell, in so weit er sich nicht nur auf das Dasein der Dinge und ihre Handlungen überhaupt erstreckt, sondern auch auf die besondere und bestimmte Art und Weise, wie sie erfolgen. Alle Vollkommenheit, die in denselben anzutreffen ist, fliefst unaufhörlich aus Gott, dem Vater des Lichts und der Glückseligkeit, dem milden Geber alles Guten.

§ 13. So weit von der Macht Gottes. Seine Weisheit wird, weil sie unermesslich ist, Allwissenheit genannt. Da sie so wie die Allmacht im höchsten Grade vollkommen ist, und keine Einschränkung zulässt, so umfasst sie alle möglichen Ideen, alle Wahrheiten, mit einem

Worte alles, was nur je ein Gegenstand des Verstandes werden kann. Sie erstreckt sich also über alle möglichen, so wie über alle wirklichen Dinge.

§ 14. Das Mögliche umfasst das Nothwendige, dessen Gegentheil nicht denkbar ist, und also kein Gegenstand des göttlichen Wissens ist, und das Zufällige, welches an und für sich zwar sein kann, dessen Gegentheil aber eben so denkbar ist.

§ 15. Das Zufällige ist abhängig, sowohl dem Raume als der Zeit nach mit andern in Verbindung. Der Inbegriff aller zufälligen Wesen, in so weit sie zu einem Systeme gehören, heifst eine Welt. Der Inbegriff der zufälligen Wesen, die jetzt sind, nebst allen ihren Verhältnissen und Verbindungen, sammt der ganzen Reihe von Veränderungen, die sie erlitten haben und erleiden werden, heifst die wirkliche Welt. Es sind viele Welten möglich, aber nur eine derselben ist wirklich geworden.

§ 16. Die göttliche Weisheit begreift diese Welt als eine wirklich gewordene dadurch, dass zur Wissenschaft des Möglichen das Selbstbewusstsein des Rathschlusses hinzukommt, vermöge dessen unter allen möglichen Weltsystemen dieses einzige zur Wirklichkeit gekommen ist.

§ 17. Hierauf beruht auch die Lehre von dem Vorherwissen Gottes, und dieses erstreckt sich sowohl über das Sittliche, als über das Physische. Beides steht in dieser Welt in Verbindung, und eines ist ohne das andere nicht denkbar.

§ 18. So weit von der göttlichen Gröfse. Wir kommen zur göttlichen Güte. So wie die Weisheit, oder das Erkennen des Wahren eine Vollkommenheit des Verstandes ist, eben so ist die Güte, oder das Verlangen und Wohlgefallen am Guten, eine Vollkommenheit des Begehrungsvermögens. Aller Wille überhaupt hat blofs das Gute zum Gegenstande; aber ein unvollkommener Wille auch das Scheinbare oder minder Gute, der göttliche hingegen blofs das wahre Gute, oder das Beste.

§ 19. Wir haben also den Willen zu betrachten, und seinen Gegenstand, nämlich das Gute und Böse, in so weit jenes den Grund enthält, zu wollen, — dieses, nicht zu wollen. In dem Willen selbst haben wir seine Natur und seine verschiedenen Arten in Erwägung zu ziehen.

§ 20. Zur Natur des Willens wird Freiheit erfordert. Diese besteht darin, dass die Handlung wohl überlegt sei und gern geschehe; sie schliefst daher die Nothwendigkeit aus, denn die Nothwendigkeit erkennt keine Ueberlegung.

§ 21. Aber sie schliefst blofs die metaphysische Nothwendigkeit aus, eine solche nämlich, deren Gegentheil unmöglich ist, oder einen Widerspruch enthält; aber nicht die sittliche Nothwendigkeit, deren Gegentheil zwar denkbar, aber nicht eben so gut, eben so schicklich, der Weisheit nicht eben so anständig ist. Kann also Gott gleich in seiner Wahl nicht fehlen, wählt er auch alle Zeit das Beste und Schicklichste, so schadet dieses gleichwohl seiner Freiheit nicht, ja diese wird dadurch vielmehr die allervollkommenste. Die Freiheit ist desto vollkommener, je zuverlässiger sie den Regeln der Weisheit folgt.

§ 22. Die Freiheit würde alsdann nicht statt finden, wenn nur ein Gegenstand des göttlichen Willens möglich wäre, oder wenn das, welches nicht wirklich geworden, wie einige Weltweise geglaubt, auch nicht möglich sein sollte. In diesem Falle würde keine Wahl stattfinden; ohne Wahl ist keine Freiheit, ohne Freiheit kann weder Weisheit noch Güte sich äufsern.

§ 23. Bis hierher von der Natur des Willens. Die Eintheilung desselben in seine verschiedenen Grade, die zu unserm Vorhaben nützlich ist, zerfällt erstens in den vorhergehenden und nachfolgenden, zweitens in den hervorbringenden und zulassenden Willen.

§ 24. Eine Willensmeinung ist entweder vorhergehend, vorläufig, oder sie ist nachfolgend, entschliefsend, d. h. sie ist entweder blofse Willensmeinung oder Willensentschluss. Jene ist unvollständig und gelangt nicht zur Ausführung, dieser hingegen ist vollständig und dringt auf Ausführung. In Anwendung auf Gott erstreckt sich dessen vorhergehender Wille auf alles mögliche Gute nach Verhältniss und Mafsgabe seiner Güte und Vollkommenheit; der nachfolgende Wille aber umfasst das Ganze, den bestimmten Entschluss, aus allem möglichen Guten das Beste wirklich werden zu lassen. Dieses gelangt allezeit zur wirklichen Ausführung. Der göttliche Rathschluss erfolgt.

§ 25. Der vorhergehende Wille Gottes ist nichts desto weniger ernstlich und rein. Er besteht nicht blofs in einem Gernsehen; dass jemand möchte, wenn er könnte, dieses findet bei Gott nicht statt; auch nicht blofs in einem bedingten Willen, der nur unter einer gewissen Bedingung statt haben soll. Der vorhergehende Wille in Gott geht dahin, alles Gute hervorzubringen und alles Böse zu verhindern, jedoch nicht mit einem vollkommen gleichen Grade des Bestrebens. Der Grad des Ver-

langens in Gott, oder des Bestrebens, das Gute hervorzubringen und das Böse zu verhindern, richtet sich auf das allervollkommenste und genaueste nach dem Verhältnisse des Guten, das hervorgebracht, und des Bösen, das verhindert werden soll.

§ 26. Da indessen alle diese vorläufigen Willensmeinungen nicht zugleich bestehen können, indem sich einige derselben einander widersprechen, so wird die höchste Weisheit eine Auswahl treffen, und solche wählen, deren Inbegriff die gröfste Summe der Vollkommenheiten enthält. Diese wird die Allmacht wirklich sein lassen. Diese Auswahl wird der Rathschluss Gottes genannt.

§ 27. Der vorhergehende Wille in Gott ist also nicht vergeblich, obgleich seine Wirkung zuweilen durch die Collision mit andern vorläufigen Willensmeinungen hintertrieben wird. Der entschliefsende Wille hingegen kann, wenn von Gott die Rede ist, von nichts hintertrieben oder aufgehalten werden, daher seine Wirkung unausbleiblich ist. Es ist ein bekanntes Axiom: Wer kann und will, der thut. Dieses findet aber nur von dem letzten entschliefsenden Willen statt. Unter dem Worte kann begreift man alsdann auch das Wissen alles desjenigen, so zum Thun erfordert wird. Wenn also Vermögen zu thun, Wissenschaft dessen, so gethan werden soll, und letzter Entschluss des Willens zusammenkommen, so muss die Handlung erfolgen. Von den vorhergehenden Willen lässt sich dieses aber nicht so allgemein behaupten, denn nur derjenige vorläufige Wille erlangt seine volle Wirkung, der keinem höhern Grade des Verlangens im Wege steht und also in dem letzten Rathschlusse Platz gefunden hat.

§ 28. Ferner wird der Wille eingetheilt in den hervorbringenden und zulassenden Willen. Jener geht die Handlungen des Wollenden selbst, dieser die Handlungen anderer freiwilliger Wesen an. Zulassen heifst: nicht verhindern, da man doch verhindern kann. Gewisse Dinge, die man nicht thun darf, kann man doch zulassen; ja zuweilen ist man verbunden, sie nicht zu verhindern. Der Gegenstand des zulassenden Willens ist in diesem Falle nicht die Handlung selbst, die allezeit unerlaubt bleibt, sondern die Zulassung, die zuweilen erlaubt, zuweilen sogar Pflicht sein kann.

§ 29. So weit von dem Willen selbst. Dasjenige, wodurch der Wille in Bewegung gesetzt wird, oder der zureichende Grund des Wol-

lens und Nichtwollens, ist das Gute und das Böse, Ordnung und Schönheit, Vollkommenheit u. s. w. Sowohl das Gute als das Böse ist von dreierlei Art, metaphysisch, physisch und sittlich oder moralisch.

§ 30. Alle Dinge aufser Gott haben sowohl Unvollkommenheiten, als Vollkommenheiten, besitzen Realitäten, aber nicht im höchsten Grade. Die Realitäten der leblosen, lebendigen und vernünftigen Dinge werden das metaphysische Gute genannt; ihre Einschränkungen aber machen das metaphysische Uebel aus.

§ 31. Wenn dieses metaphysische Gute von lebendigen Dingen mit Bewusstsein wahrgenommen wird, so entsteht Lust, Wohlgefallen, angenehme Empfindung, so wie aus der unmittelbaren Vorstellung des metaphysischen Uebels Unlust, Schmerz und Missfallen erzeugt wird. Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen der empfindenden und vernünftigen Wesen machen das physische Gute und das physische Uebel aus. An und für sich kann Gutes blofs Gutes, so wie Böses blofs Böses zur Folge haben; zufälliger weise aber kann Gutes auch aus Bösem, und Böses auch aus Gutem entspringen, so wie z. B. Gemüthsruhe aus der Unwissenheit eines bevorstehenden Unglücks, Zufriedenheit aus der Unwissenheit eines gröfsern möglichen Guten, Beruhigung aus der Vergessenheit eines empfundenen Uebels.

§ 32. Das Gute und Böse, als Absicht und Vorsatz betrachtet, macht das sittliche Gute und das sittliche Böse aus. Das sittliche Böse kann nur unter dem Scheine des Guten den Willen in Bewegung setzen, und also besteht eigentlich das sittliche Böse nur in dem Vorzuge, den vernünftige Wesen dem Scheingute mit Hintenansetzung des wahren Guten einräumen. Das sittliche Uebel hat natürlicher weise physisches Uebel zur Folge, so wie das sittliche Gute physisch Gutes. Jenes wird, wenn es das handelnde Wesen selbst angeht, Strafübel genannt. Zufälliger weise aber kann sittliches Uebel auch gute Folgen, so wie eine sittlich gute Handlung auch zufälliger weise physisches Uebel veranlassen. Beides aber muss nicht absichtlich gewesen sein, sonst würde es bei Beurtheilung der Sittlichkeit selbst mit in Betracht kommen und die Natur derselben ändern.

§ 33. Alles Gute an und für sich selbst ist ein Gegenstand des göttlichen Willens, wenigstens seines vorläufigen Willens; dieser umfasst alle Vollkommenheit der leblosen und lebendigen Dinge, so wie

die Glückseligkeit der empfindenden und die Tugend der vernünftigen Wesen mit einem Grade von Wohlgefallen, welcher der innern Güte auf das allergenaueste angemessen ist.

§ 34. Der vorläufige Wille Gottes umfasst das eigentliche Uebel in keiner andern Betrachtung, als um es zu verhindern, gleichwohl wird in dem Rathschlusse Gottes, oder in seinem nachfolgenden Willen, nicht alles Uebel schlechterdings verhindert. Es kann nämlich Fälle geben, wo die Verhinderung eines kleinen Uebels weit gröfsere Uebel nach sich ziehen würde. Alsdann wird die Verhinderung nicht wirklich vollzogen. Gott kann einige Uebel zulassen, d. h. ob es gleich als Uebel betrachtet ein Gegenstand seines Hasses ist, in seinen allweisen Rathschlüssen dennoch nicht verhindern wollen, damit ein gröfseres Gutes nicht ausbleibe oder eben dadurch verhindert werde. In Collisionsfällen muss das Mindergute dem Bessern weichen, wird das kleinere Uebel dem gröfsern vorgezogen. Im vorhergehenden Willen findet keine Collision statt, denn wir betrachten in demselben jedes Gute, jedes Uebel an und für sich aufser dem Zusammenhange. In dem vollstreckenden Willen oder in dem Rathschlusse hingegen müssen Collisionen entstehen und also Ausnahmen statt haben.

§ 35. Es folgt hieraus, dass das metaphysische und physische Uebel die Unvollkommenheiten der Dinge, so wie die Empfindungsübel und Strafübel der Personen Mittel zu höhern Gütern abgeben können.

§ 36. Aber das sittlich Böse oder das Schuldübel darf niemals als Mittel zum Guten zur Absicht dienen. Niemand darf Böses thun, damit Gutes geschehe oder davon komme. Indessen kann das sittliche Uebel zuweilen eine unvermeidliche Bedingung sein, ohne welche ein gröfseres Gut nicht erlangt oder ein gröfseres Uebel nicht verhindert werden kann. In diesem Falle ist es der Weisheit gemäfs, das sittliche Uebel nicht zu verhindern, d. h. zuzulassen. Die Zulassung erfolgt in diesem Falle nicht aus einer Quelle der Nothwendigkeit, sondern nach Vorschrift der höchsten Weisheit und Güte. Wenn Gott ein Uebel zulässt, so muss dieser zulassende Wille einen Grund haben. Der Beweggrund des göttlichen Willens aber kann nichts anderes sein, als das Beste.

§ 37. Das Schuldübel kann also niemals ein Gegenstand des göttlichen hervorbringenden Willens, wohl aber zuweilen ein Gegenstand seiner Zulassung sein. Gott kann das sittlich Böse niemals selbst thun, sondern höchstens in einigen Fällen nicht verhindern wollen.

§ 38. Man kann dieses als eine Regel ansehen, die in Absicht auf die Zulassung des Schuldübels Gott und dem Menschen gemein ist. Es ist nicht erlaubt, die Sünde eines andern zuzulassen, wo man nicht durch die Verhinderung selbst eine böse That begehen würde. Mit einem Worte, es ist nur alsdann erlaubt eine Sünde zuzulassen, wenn man zu ihrer Zulassung verbunden ist. Wo die Zulassung nicht Pflicht ist, da ist man zur Verhinderung verpflichtet. Jedoch hiervon in der Folge ein mehreres.

§ 39. Man kann also sagen: Gott hat das Beste als den letzten Zweck zum Gegenstande seines Willens; das Gute hingegen, das zum Theil Böse, das minder Gute also, wohin auch das Strafübel zu rechnen ist, gehört nicht weniger zu den Gegenständen seines Willens, aber nur als Mittel, das Schuldübel aber, oder die Sünde, auch nicht eigentlich als Mittel, sondern blofs als Bedingung, *conditio sine qua non*, ohne welche etwas, das gebührlich und erforderlich war, hätte ausbleiben müssen.

§ 40. So weit von der Gröfse und Güte besonders, welches zur Vorerkenntniss unserer Abhandlung gehört. Wir kommen zur Verbindung beider. Der Gröfse und der Güte gemeinschaftlich sind solche Bestimmungen, die nicht von der Güte allein, sondern zugleich von der mit ihr verbundenen Gröfse, nämlich Weisheit und Macht, herrühren. Weisheit nämlich und Macht sind es, wodurch die Güte ihre Wirkung erhalten kann. Nun geht die Güte Gottes entweder auf alle Geschöpfe überhaupt, oder auf die verständigen Wesen insbesondere. Jene, mit der Gröfse verbunden, macht die Vorsehung aus, und besteht in der Schöpfung und Erhaltung dieses gesammten Weltalls; diese hingegen, mit der Gröfse verbunden, ist die Gerechtigkeit oder die Regierung Gottes, in so weit sie sich auf solche Substanzen erstreckt, die mit Vernunft begabt und der Glückseligkeit fähig sind.

§ 41. Da der Güte Gottes, welche sich in der Schöpfung offenbart, oder seiner Vorsehung, die höchste Weisheit zur unveränderlichen Richtschnur dient, so folgt hieraus, dass die göttliche Vorsehung sich eigentlich in der gesammten Reihe des Weltalls zeigen müsse, dass man also mit der höchsten Gewissheit sagen könne, Gott habe aus allen möglichen Reihen der Dinge die allerbeste gewählt, und dass diese allerbeste Reihe das Weltall ausmache, welches wirklich existirt. Denn alle

Bestandtheile dieses Weltalls stehen unter sich in Verbindung, und da die höchste Weisheit ohne Erwägung aller Theile und ihres Beitrags zum Ganzen nichts beschliefsen kann, so hat der Rathschluss Gottes blofs das Ganze angehen müssen. In einzelnen Theilen einzeln betrachtet kann der vorläufige Wille, im Ganzen hingegen blofs der nachfolgende Wille, der endliche Rathschluss stattgefunden haben.

§ 42. Richtig zu reden, hat also blofs ein einziger Rathschluss Gottes dazu gehört, dass diese Reihe der Dinge zur Wirklichkeit gekommen ist. Ein einziger Rathschluss, in welchem alle Theile des Weltalls einzeln erwogen und ihr Beitrag zum Ganzen in Betracht gezogen, und mit allen andern Dingen, die zu andern Reihen gehören, in Vergleich gebracht worden sind.

§ 43. Daher ist auch der Rathschluss Gottes unveränderlich, denn alle Beweggründe, die ihn veränderlich machen könnten, sind mit in Betracht gekommen. Aber hieraus entspringt blofs eine hypothetische Nothwendigkeit, eine Untrüglichkeit oder Willenssicherheit, die aus der ungezweifelten Vorhersehung und unwankenden Vorherverordnung erfolgt; aber keine absolute Nothwendigkeit, kein Zwang, denn eine andere Ordnung als diese war in den Theilen, und also auch im Ganzen möglich. Der Rathschluss Gottes, der unter den zufälligen Reihen gewählt hat, verändert ihre Zufälligkeit nicht. Die Zufälligkeit der Dinge gehört zu ihrem nothwendigen, unveränderlichen Wesen, ist ein Gegenstand seiner Allwissenheit, nicht seines Willens, also auch nicht seiner Allmacht.

§ 44. Ungeachtet also alle künftigen Dinge vorherbestimmt und unausbleiblich sind, so sind desswegen doch die Handlungen und Bemühungen der Menschen zur Erhaltung ihrer Absichten nicht unnütz oder fruchtlos; denn in der Vorstellung dieses Weltalls, welche in dem göttlichen Verstande, menschlich zu reden, vor seinem Rathschlusse vorhergegangen, sind alle die Bemühungen und Handlungen der lebendigen und vernünftigen Wesen als Ursachen der ihnen zukommenden Wirkungen mitbegriffen gewesen, und haben als solche das Beste bestimmen helfen und zum Wohle des Ganzen beitragen müssen. Die Wirkungen erfolgen und sind vorherbestimmt, nicht an und für sich selbst, sondern als Wirkungen und Folgen der in einem Rathschlusse mit ihnen zugleich vorhergesehenen, zugleich vorherbestimmten Ursachen. Alles, was Gott

jetzt, indem es geschieht, zum Mitwirken oder zur Zulassung bewegen könnte, hat von jeher in seinem Rathschlusse mitgewirkt, hat von jeher ihn bestimmt, festgesetzt, was in Ewigkeit geschehen oder zugelassen werden soll. Wenn also meine jetzige Besserung z. B. oder meine Sinnesänderung die göttliche Barmherzigkeit bewegen kann, ein über mich verhängtes Unglück von mir abzuwenden, so gehörte diese Sinnesänderung von jeher mit zur besten Reihe der Dinge, und wirkte in dem Rathschlusse Gottes von jeher ebendasselbe, was jetzt als ihre Folge betrachtet wird.

§ 45. Wir haben dieses bereits oben erinnert: Alle Dinge sind durch das göttliche Vorherwissen und durch die Vorsehung von jeher bestimmt. Aber nicht schlechterdings, nicht an und für sich selbst, nicht als unausbleiblich, wir mögen thun, handeln und vornehmen, was wir wollen, sondern blofs als gewisse Folgen der mit ihnen zugleich vorhergewussten Quellen und Ursachen. Die Folgen für unausbleiblich halten, ohne auf ihre Ursachen zu sehen, die Wirkungen als vorherbestimmt betrachten, ohne den Einfluss willkürlicher und freiwilliger Handlungen mit in den Anschlag zu bringen, ist der Irrthum der sogenannten strengern Fatalisten. Wer die Gebete und Sinnesänderungen der Menschen, ihren Fleifs, ihre Bemühungen und all ihr Thun und Lassen zur Abänderung ihres Schicksals für fruchtlos und vergeblich hält, verfällt in das fehlerhafte System der Mohamedaner, begeht einen Trugschluss, den schon die Alten Trugschluss der Trägheit nannten. Des Menschen Schicksal hängt zwar nicht ganz, aber doch grofsentheils von ihm selbst ab. Hiervon in der Folge ein mehreres.

§ 46. Die unendliche Weisheit des Allmächtigen, verbunden mit seiner unermesslichen Güte, macht, dass, alles wohl betrachtet, einzeln und im Ganzen betrachtet, nichts hat besser werden können, als es von Gott hervorgebracht worden. Es ist also so viel Ordnung, Schönheit, Regelmäfsigkeit, so viele und so grofse vollstimmige Harmonie in diesem gesammten Weltall, als in irgend einem Weltsysteme hat stattfinden können; die vollständigste Uebereinstimmung zwischen Geist und Materie, die vollständigste Uebereinstimmung zwischen den natürlichen oder wirkenden Ursachen und den sittlichen oder Endursachen. Alles wirkt der allerweisesten Absicht gemäfs; nichts erfolgt, dem nicht von der einen Seite eine wirkende Unterursache, von der andern eine den Voll-

kommenheiten Gottes anständige Absicht entspricht. Von der Ausnahme, die hierin nach dem Systeme einiger Weltweisen die Wunderwerke machen, wird in der Folge gehandelt werden.

§ 47. So oft also in den Werken Gottes etwas vorkommt, das Tadel zu verdienen scheint, und dem Ansehen nach hätte besser werden können, können wir versichert sein, dass dieses blofs unserm Unvermögen zuzuschreiben, und dass ein Weiser, der alles zu überlegen im Stande wäre, nichts, weder in Absicht auf das Ganze, noch in Absicht auf jedes einzelne der Glückseligkeit fähige Wesen, auch nichts Besseres wünschen könnte.

§ 48. Es folgt ferner hieraus, dass nichts erwünschter, nichts glückseliger sei, als einem so allgütigen Herrn zu dienen und sich seinen Wünschen und Absichten in allem, so viel an uns ist, anzuschmiegen, seinen Befehlen sich völlig zu unterwerfen; also Gott über alles zu lieben, ihm völlig zu vertrauen und in der Betrachtung seiner Vollkommenheiten unsere höchste Glückseligkeit zu finden.

§ 49. Die Lehre, dass alle Theile der Schöpfung vollkommen, das Ganze aber das Allervollkommenste sei, finden wir in der Schrift mit ausdrücklichen Worten angedeutet:

וירא א׳ את כל אשר עשה והנה טוב מאד.

Man erinnere sich, dass die Hebräer kein eigentliches Wort haben, den Superlativ auszudrücken. Sie deuten es entweder durch das ה Paragogicum, oder sie setzen ihr מאד hinzu, also dass טוב מאד so viel heifst, als das Beste. Nun wird von den übrigen Tagewerken, welche blofs einzelne Theile der Schöpfung angehen, nur gesagt וירא א׳ כי טוב Das Göttliche betrachtete sie als gut. Am sechsten Tage aber nach vollendeter Schöpfung des Weltalls heifst es: Gott sahe alles, was er hervorgebracht hatte, und siehe, es war das Beste. Jene Theile waren an und für sich betrachtet nicht immer das Beste, aber doch allezeit gut. Das Weltall hingegen fand die göttliche Betrachtung als das Vollkommenste, das möglich war.

§ 50. So weit von der Vorsehung, im allgemeinen betrachtet. Die Güte Gottes, in so weit sie verständige Wesen angeht, mit seiner Weisheit verbunden, macht seine Gerechtigkeit aus, vermöge welcher einem jedem vernünftigen Wesen so viel Glückseligkeit zugetheilt worden, als ihm hat zugetheilt werden können. Der höchste Grad der Gerechtig-

keit macht die Heiligkeit aus. Diese schliefst nicht nur das strengste Recht, oder das sogenannte Zwangsrecht, sondern auch die Billigkeit mit ein, und gehört hierher auch die Allbarmherzigkeit, in so weit sie mit seiner Weisheit übereinstimmt. Daher wird auch einem jeden vernünftigen Geschöpfe, ohne Rücksicht auf sein Verdienst oder auf ein ihm zukommendes Recht, so viele und so grofse Glückseligkeit zugetheilt, als ihm der höchsten Weisheit unbeschadet zukommen kann.

§ 51. Die Gerechtigkeit, allgemein betrachtet, kann nämlich eingetheilt werden in die besondere Gerechtigkeit und Heiligkeit. Die besondere Gerechtigkeit geht auf das physisch Gute und Böse der erschaffenen vernünftigen Wesen, die Heiligkeit aber auf ihr sittliches und unsittliches Verhalten.

§ 52. Physisch Gutes und physisch Böses begegnet uns in diesem Leben und wird uns wahrscheinlicher weise auch in jener Zukunft niemals entstehen. In diesem Leben beklagen sich viele, dass die menschliche Natur so vielen Uebeln ausgesetzt sei, und bedenken nicht, dass der gröfste Theil dieser Uebel der menschlichen Schuld selbst zuzuschreiben sei, dass wir in der That nicht dankbar genug die göttlichen Wohlthaten erkennen, und mehr Aufmerksamkeit auf das Böse wenden, das uns zustöfst, als auf das Gute, das uns unaufhörlich widerfährt. Die Klagen selbst beweisen mehrentheils die Seltenheit der Uebel und führen sehr oft ihre Tröstungen mit sich. Wer sich beklagt, will dadurch seinen Schmerz erleichtern oder andere zum wohlthätigen Mitleiden bewegen. Wer sich trostlos beklagt, sieht sein gegenwärtiges Leben als seine ganze Dauer an.

§ 53. Andern missfällt vornehmlich die nach ihrer Meinung ungerechte Austheilung der Güter in diesem Leben. Das physisch Gute und das physisch Böse, sagen sie, sei in diesem Leben nicht nach Verdienst, nicht nach Mafsgabe des sittlich Guten und Bösen ausgetheilt. Den Guten ergehe es sehr oft schlimm, den Bösen aber hienieden gut. Hiervon hat Plato im zweiten Buche seiner *Republik* ein so lebhaftes Bild entworfen, welches meisterhaft genannt zu werden verdient.

§ 54. Auf diese Klage antwortet Leibniz zweierlei: eines, dass alle Drangsale dieses Lebens mit den Glückseligkeiten in keinen Vergleich kommen, die uns in jener Zukunft bevorstehen, dass also unsere bittersten Klagen dereinst ihre völlige Befriedigung finden werden;

das andere, dass das physische Leiden selbst eine nothwendige Bedingung sei, ohne welche die Glückseligkeit weder in diesem noch in jenem Leben genossen werden könne. Leiden wird zum Genusse, so wie Fäulniss zum Wachsthume erfordert.

§ 55. Alle Trübsale dieses Lebens werden also nicht nur dereinst völlig ersetzt, sondern sie dienen selbst zur Vermehrung der Glückseligkeit. Die Uebel sind nicht nur nützlich, sondern auch zur Erhöhung und Erkennung des Guten erforderlich. So weit Leibniz. Man sieht indessen, dass dieses aus der allgemeinen populären Sittenlehre genommen sei, in welcher jede Tugend nach Lohn ausgeht, das sittlich Gute nur um einer zufälligen Belohnung halber, die man dafür erwartet, für wünschenswerth gehalten wird. Nach jener höhern Sittenlehre des Weisen aber, nach welcher das Gute an und für sich selbst nicht nur Glückseligkeit befördert, sondern Glückseligkeit ist, werden wir mehrere und leichtere Gründe finden, die Wege Gottes und der Vorsehung zu rechtfertigen und das Verhältniss zwischen dem physisch und sittlich Guten erst gehörig zu schätzen und alsdann zu beurtheilen.

§ 56. Lasset uns zuvörderst den Stoiker hören, der wider dieses populäre System vielleicht allzusehr eigenommen ist:

> Wer das Gute übt, spricht der strenge Moralist, um der Belohnung willen, die er dafür erwartet, ist im Grunde gewinnsüchtig und nicht gutliebend. Tugend um der Vergeltung willen ist feiler Wucher, nicht echte Tugend; du kennst ihren Werth nicht, wenn du nicht in ihr selbst Seligkeit findest. Wem Wohlwollen selbst nicht süfser Genuss ist, wem Glückseligkeit verbreiten nicht Glückseligkeit ist, wer in der Nachahmung Gottes nicht die Fülle der Belohnung findet: der kennt blofs die Worte, nicht die Sache, und hat jene Höhe noch nicht erreicht, von welcher der Weise auf das Schicksal der Menschen herabsieht. Du hoffst Ersatz für die milde Gabe, die du hier austheilst? Gehe, Elender, du bist nicht mildthätig, du treibst Wucher. Du bist hier demüthig, um dort zu herrschen; ist dieses nicht mehr Herrschsucht als Demuth? Heifst dieses Werke der Gottseligkeit üben, wenn wir reichlichen Segen dafür erwarten, wenn nicht Gottseligkeit selbst für uns der reichste Segen ist? Ohne Leiden ist keine Standhaftigkeit, ohne Aufopferung keine Grofsmuth, ohne Selbstverleugnung keine Seelengröfse, ohne Verfolgung keine heldenmüthige

Liebe zur Wahrheit! Ohne Glück der Thoren und Lasterhaften in der Tugend kein Verdienst, so wie ohne Kämpfe kein Sieg rühmlich sein kann. Ihr verwandelt alles Wohlwollen in niedrigen Eigennutz, indem ihr die Menschen gewöhnt, immer auf Vergeltung hinauszuschauen, und die Austheilung der Glücksgüter nur alsdann gerecht zu nennen, wenn sie mit ihren eigensüchtigen Wünschen übereinstimmt. Was für ein leeres, geschmackloses Leben wäre es für einen Freund der Tugend, wenn jedes Wohlwollen, jeder Vorsatz zum Guten sofort Häufung der Glücksgüter nach sich zöge. Die Götter selbst, spricht SENECA, kennen kein angenehmeres Schauspiel, als den Tugendhaften, der mit dem Schicksale kämpft und nicht unterliegt.

§ 57. Alles dieses mag, von einer gewissen Seite betrachtet, seine Richtigkeit haben, indessen finde ich dabei folgende Vorsichtsregeln und Anmerkungen nicht aus der Acht zu lassen. Erstlich, so lange der gemeine Mann keinen bessern Unterricht genossen, hüte man sich, ihm sein populäres System verdächtig zu machen. Sträfliche Lieblosigkeit wäre es gegen die leidende Unschuld, ihr auf diese Weise die Hoffnung einer bessern Zukunft zu rauben, wenn ihr sie nicht überführen könnt, wie unschuldig leiden selbst Glückseligkeit ist, und sich als Glückseligkeit dereinst in einem stärkern Lichte zeigen wird. Menschenfeindliche Bosheit ist es, wenn ihr dem Lasterhaften die populäre Furcht benehmt, die ihn vielleicht von der Ausübung manches bösen Vorsatzes abhalten würde, wenn seine Seele noch nicht fähig ist, die grofse Wahrheit zu fassen, dass Ausübung des Bösen selbst Verdammniss sei. Wie nennt ihr den muthwilligen Knaben, der dem Lahmen seine Krücke zerbricht, weil er sie selbst nicht braucht? Ihr thut dasselbe, wenn ihr das populäre System zerstört, so lange der gemeine Haufe noch für eure höhern Grundsätze keinen Sinn hat. Zweitens, im Grunde enthält selbst das populäre System viel Wahres. Die Begriffe müssen verfeinert, aber nicht umgebildet werden. Wir haben zu einer andern Zeit gesehen, dass ohne Erwartung einer unendlichen Zukunft kein System der Sittenlehre stattfindet. Das Lehrgebäude von Tugend und Laster hat von allen Seiten unauszufüllende Lücken, wenn die Seele des Menschen nicht unsterblich ist. Wir erwarten zwar keinen Ersatz für die Tugend, denn die Tugend ist kein Verlust, Gottseligkeit bringt keinen Schaden, die Ausübung des

Guten selbst ist unser wahrer Vortheil; aber wir erwarten in jenem Leben helle Ueberzeugung von dieser grofsen Wahrheit, unwankendes Anerkennen und Bewusstsein, dass die Ausübung der Tugend unsere Geisteskräfte erhöhe, und dass diese Erhebung die einzige wahre Glückseligkeit sei, die unserer unsterblichen Seele würdig ist.

Auch wir erwarten Bestrafung in jenem Leben, aber nicht um uns an dem Tyrannen zu rächen, der uns hier unterdrückt hat; dieses wäre Rachbegierde. Ein verständiger Mann, spricht PLATO, thut und wünscht nichts böses, weil Böses geschehen; wenn er straft oder Bestrafung gern sieht, so ist es, damit nicht ferner Böses geschehe. Indessen findet auch hier nur Berichtigung, nicht völlige Abänderung der Grundsätze statt. Wenn der Lasterhafte auf keine andere Weise von seiner Seelenkrankheit geheilt werden kann, so wünschen wir, dass es allenfalls in diesem oder in jenem Leben durch Bestrafung geschehe. Ist ihm ohne physisches Uebel, ohne Leiden die Ueberzeugung nicht beizubringen, dass Ungerechtigkeit, Verfolgung, Tyrannei an und für sich schon Verdammniss sei, so mag es allenfalls durch Leiden geschehen. Er selbst würde dieses Leiden wünschen, wenn er seinen Vortheil recht kennte und sein eigenes Wohl in dem gehörigen Lichte betrachtete.

§ 58. Der strengere Sittenlehrer ist also berechtigt zu sagen, dass die Glücksgüter in diesem Leben nicht so ungleich ausgetheilt wären, als man insgemein vorgiebt, dass die Beschwerden über die Wege der Vorsehung, über ungerechtes Schicksal, Kränkung des Verdienstes, Erhebung des Lasters und Glück der Bösen mehrentheils von Menschen herrühren, die den Werth des sittlich Guten nicht einsehen und Tugend für einen Verlust halten, der anderweitig wieder ersetzt werden muss, Liebe zur Wahrheit für einen Schaden, der Entschädigung bedarf, von Menschen, die von ihrem eigenen Verdienste allzu grofse Begriffe haben oder wenigstens allzu grofse Begriffe andern beibringen wollen, von Menschen, die in Klagen und Beschwerden, und wäre es auch gegen Gott und die Vorsehung selbst, ich weifs nicht was für einen Ruhm suchen, — mit einem Worte, von Menschen, die von ihrer Seite von der Vorsehung mehrentheils weit besser bedacht worden, — doch um auch nicht von unserer Seite die Begriffe zu überspannen — nicht schlechter, als sie es in der That verdienen. Indessen hat auch das Populärsystem von der andern Seite nicht Unrecht, dass diese Rettung der Vorsehung nicht voll-

ständig sei, wenn dem Menschen kein künftiges Leben bevorstände. Der Knoten ist allerdings hier geschürzt. Wäre das menschliche Dasein zwischen Geburt und Tod eingespannt, so würde mit jedem Tode ein Lebensfaden wenigstens abgerissen, um nie wieder angeknüpft zu werden. Der gordische Knoten würde also nie wahre Auflösung finden. Von der einen Seite würde die Unzufriedenheit, Eitelkeit, der Missmuth und die ungerechte Anmafsung der Klageführenden selbst auf Rechnung der Vorsehung kommen, denn diese Elenden würden ja nie zur wahren Einsicht und zu der Erkenntniss gelangen, deren Mangel wir ihnen vorwerfen. Von der andern Seite aber würde dennoch vieles zurückbleiben, das auf die angeführte Weise nicht völlig gerechtfertigt werden kann. Mit aller Zufriedenheit, mit aller kindlichen Ergebung in den göttlichen Willen würden wir dennoch einräumen müssen, dass vieles hienieden verrückt und aus dem Gleise gehoben sei. Nur in einer unendlich fortlaufenden Reihe unserer Bestimmungen erkennen wir den wahren Werth von Tugend und Laster, den inneren Gehalt von Gutem und Bösen; nur in einer unabsehbaren Reihe der Zukunft findet der Knoten seine wahre Auflösung.

§ 59. Wenn wir aber auf diese Weise die Begriffe verfeinern und die wahren Grundsätze beider Systeme vereinigen, so ist es auch nicht nöthig, die Sache der Vorsehung gleichsam bis auf eine bessere Zeit zu verschieben, und ihre Rettung diesseits des Grabes so gut als aufzugeben. Nein! Ihre Wege sind auch hier allgerecht. Tugend ist und bleibt Seligkeit, Laster ist und bleibt Verdammniss; denn der Mensch ist unsterblich, die Güter dieses Lebens konnten und sollten nach keiner andern Regel ausgetheilt werden. Es würde weder Wahrheit noch Gerechtigkeit in den Werken Gottes sein, weder Weisheit noch Güte, wenn dieses nach andern Regeln geschähe. Ja es würde alle Tugend und mit ihr alle Seligkeit aus dem Staate Gottes verschwinden, wenn die Glücksgüter, wie wir es nennen, nach Verdienst ausgetheilt worden wären, denn alle Seligkeit ist dahin, wenn der Mensch weder tapfer noch mitleidig, weder grofsmüthig noch geduldig sein darf, mit einem Worte, wenn alles geisterhebende Wohlwollen in engherzige Eigennützigkeit verwandelt werden soll. Wer von dieser Höhe auf das Schicksal der Menschen herabschaut, wer von dieser wolkenfreien Atmosphäre Tugend und Laster, Glück und Unglück in ihren wechselseitigen Kämpfen und

Umwälzungen betrachtet, und das grofse Schauspiel in der unabsehbaren Reihe der Zukunft verfolgt, der wird hier anbeten und nicht murren. Träfe ihn auch das Schicksal noch so hart, so wird er gegen die Vorsehung nicht murren, sondern mit inniger kindlicher Ergebung sein ganzes Leben hindurch anbeten und wohlthun.

§ 60. So wird auch nach unserm Systeme die gröfste Schwierigkeit verschwinden, die LEIBNIZ in Absicht auf das zukünftige Leben findet. Man macht wider die Vorsehung, wie er spricht, den Einwurf, dass auch in jenem Leben mehr Böses als Gutes sei, weil die meisten Menschen zur Verdammniss bestimmt, und nur wenige zur Seligkeit auserlesen worden wären. Der christliche Weltweise, der die ewige Verdammniss der Gottlosen (und wie viele sind deren nicht nach seinem Systeme) als eine Glaubenslehre annimmt, findet hier wirklich unauflösbare Schwierigkeiten; um sein System zu retten, nimmt LEIBNIZ seine Zuflucht zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der Engel und zu den Bewohnern anderer Weltkörper, die gar wohl in weit gröfserer Menge zur ewigen Seligkeit auserlesen sein könnten. Das heifst also die Sache der Vorsehung, was uns betrifft, so gut als aufgegeben. Uns bliebe ein gerechtes Murren und Wehklagen zum Erbtheile, das vielleicht desto trostloser ist, je gröfser die Anzahl derjenigen ist, die einen Vorzug haben, und in einem von uns mit Recht beneideten Lichte vorgestellt werden. Allein weder unsere Religion noch unsere Vernunft erkennt diese abenteuerliche Voraussetzung. Kein einziges Individuum, das der Glückseligkeit fähig ist, ist zur Verdammniss, kein Bürger in dem Staate Gottes zum ewigen Elende ausersehen. Jedes wandelt seinen Weg, jedes durchläuft seine Reihe von Bestimmungen, und gelangt von Stufe zu Stufe zu dem Grade der Glückseligkeit, der ihm angemessen ist. Was wir aufopfern ist für unsern unsterblichen Geist wahrer Gewinn, ist Zuwachs seiner Vollkommenheit; wer in dem Staate Gottes zum Besten des Ganzen leidet, erreicht durch dieses Leiden selbst eine höhere Stufe, einen höhern Grad der Realität, eine höhere Glückseligkeit, und die Vorsehung ist nicht nur gegen das Ganze, sondern auch gegen jedes einzelne Geschöpf in allen ihren Wegen gerecht.

§ 61. Die wichtigsten Schwierigkeiten pflegt man sich in Ansehung der Heiligkeit Gottes zu machen, oder in Absicht auf das Verhältniss der göttlichen Vollkommenheit zum sittlichen Verhalten er-

schaffener Wesen. Wenn Gott vermöge seiner Heiligkeit die Tugend liebt, das Laster hasst, auch Liebe zu jener und Hass zu diesem in andern erzeugt, wie geht es zu, dass gleichwohl mitten in diesem Reiche des Allmächtigen so viele Laster herrschen? Kann oder will sie Gott nicht verhindern?

§ 62. Man glaubt also, Gott trage mehr zum Sündenübel bei, als seiner Heiligkeit entsprechend ist. Er befördere das sittliche Böse sowohl physisch als moralisch, nicht nur durch seine Zulassung, sondern durch seine wirkliche Hervorbringung.

§ 63. Man beobachtet nämlich, dass Gott zum sittlichen Bösen beitragen würde, wenn er es auch nur blofs zuliefse und nicht selbst auf die Handlung Einfluss hätte, wenn er blofs nicht verhinderte, da er doch verhindern kann.

§ 64. Im Grunde aber bleibt es nicht blofs bei der Zulassung oder Nichtverhinderung, sondern er hilft werkthätig zum Bösen, indem er Kräfte und Gelegenheit darreicht. Er schuf und erhält die Kräfte zum Bösen, und alle Gelegenheiten zur Ausübung desselben entstehen durch seine Anordnung.

§ 65. Daher sind einige so verwegen oder so unvorsichtig gewesen, Gott im physischen oder moralischen Sinne, auch zuweilen in beiden, zum Mitschuldigen, ja sogar zum einzigen Urheber des Bösen zu machen, d. h. die göttliche Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte gänzlich aufzuheben.

§ 66. Um diese zu retten, haben es andere lieber an der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, mit einem Worte, an seiner Gröfse fehlen lassen, er sollte entweder das Uebel nicht wissen oder sich nicht darum bekümmern, oder der Macht des Bösen nicht genug widerstehen können. Hierher gehört die Meinung der Epikuräer, die das Uebel seiner Wissenschaft entziehen, der Manichäer, die ein Wesen von gleicher Allmacht das Böse in Schutz nehmen lassen, und endlich der Socinianer, die den freien Entschliefsungen vernünftiger Wesen keine zum voraus bestimmte Gewissheit zuschreiben.

§ 67. Was nun die Zulassung des sittlich Bösen betrifft, so ist im vorhergehenden schon bemerkt worden, dass sie zuweilen der freien Ursache nicht zu schulden kommen könne, sie ist zuweilen erlaubt, d. h. sittlich möglich, oder vielmehr, sie ist zuweilen selbst Schuldigkeit, d. h.

sittlich nothwendig; ja wir haben hinzugesetzt, die Zulassung des sittlich Bösen sei niemals blofs erlaubt, sondern allezeit entweder verboten oder Schuldigkeit. Kein vernünftiges Wesen darf das sittlich Böse zulassen, es ist verbunden, es zu hindern, wenn die Verhinderung selbst nicht seiner eigenen Pflicht entgegensteht. Es giebt aber Fälle, in welchen unsere Pflicht oder dasjenige, was wir uns und andern schuldig sind, uns verbietet, das sittlich Böse bei andern zu verhindern. So kann eine Schildwache, der ein wichtiger Posten anvertraut worden, zwei Freunde sich zum Zweikampfe bereiten sehen, ohne es zu verhindern, oder ein Handlungsdiener wissen, dass sein Herr eine Ungerechtigkeit begeht, ohne es zu verrathen. Die Verhinderung wäre hier pflichtwidrig; daher ist die Zulassung in solchen Fällen nicht nur erlaubt, sondern sittlich nothwendig. Mit entsprechender Veränderung, so wie die göttlichen Eigenschaften es erfordern, kann dieses auch von Gott gesagt werden.

§ 68. Wenn nämlich Gott die beste Reihe der Dinge (in welcher auch die Sünde einen Antheil hat) nicht gewählt, nicht hervorgebracht hätte, so würde er etwas zugelassen haben, das noch weit schlimmer ist, als die Sünde selbst. Er würde seiner eigenen Vollkommenheit und folglich auch der Vollkommenheit anderer zuwider gehandelt haben; denn die göttliche Vollkommenheit kann von der Wahl des Allerbesten nicht abgehen, und das Mindergute ist böse in Vergleich mit dem Bessern. Ihm in Absicht auf Macht oder Verstand oder Willen die mindere Vollkommenheit zuschreiben, heifst ihn selbst und alle Dinge aufser ihm zugleich aufheben. Wenn also die Sünde nicht hat verhindert werden können, ohne dass eine andere minder vollkommene Welt hätte entstehen müssen, so war es Gott sich selbst, seiner Vollkommenheit und der Vollkommenheit der von ihm hervorzubringenden Geschöpfe gleichsam schuldig, die Sünde nicht zu verhindern, d. h. zuzulassen.

§ 69. Was den physischen Beitritt zur Sünde betrifft, so wollen einige Gott zur Ursache und zum wirklichen Urheber des Bösen machen, so dass ihrer Meinung nach das Schuldübel selbst von Gott hervorgebracht und ein Gegenstand seines freien Willens gewesen sein müsse. So werfen uns von der einen Seite die Epikuräer vor und wollen daraus auf einen Mangel des Wissens oder des Wollens in Gott schliefsen, und von der andern Seite die Manichäer, die die Schuld einem grundbösen

Wesen lieber zuschreiben, welches der Macht des Allgütigen widersteht. Wir haben also zu erklären, in wie weit wir Gott einen Beitritt zum moralisch Bösen zuschreiben können, wir werden sehen, dass dem Beitritte Gottes nur das Materielle der Sünde, d. h. dasjenige, was in der Sünde selbst noch gut ist, nicht aber das Formale, oder das, was an der Sünde eigentlich böse ist, zugeschrieben werden könne.

§ 70. Um dieses ins Licht zu setzen, müssen wir abermals einen Blick auf die Natur des sittlichen Uebels und des Uebels überhaupt werfen. Alle Handlungen der Menschen sind, auch von der sittlichen Seite betrachtet, weder völlig gut, noch völlig böse. Die vollkommen guten Handlungen sind nicht auf das Loos der eingeschränkten Wesen gefallen. Zur vollständigen Rechtschaffenheit derselben gehört, dass sie aus der lebendigsten Ueberzeugung von ihrer wahren Güte mit Uebereinstimmung aller Wirkungskräfte des Menschen erfolgen. Ein Grad der Vollkommenheit, der keinem erschaffenen Wesen hat zu theil werden können. — Vollkommen böse Handlungen aber kann es weder an und für sich geben, noch ist ein Wesen möglich, welches das Böse als Böses wollen und lieben kann. Der Erfolg einer jeden Handlung, deren ein erschaffenes Wesen fähig ist, muss allezeit vermischter Natur, theils gut, theils auch böse sein, erlangt zwar den Namen des Bösen *a potiori*, im Falle er nämlich mehr Böses als Gutes enthält; indessen kann er nur von einem freiwilligen Wesen geliebt und begehrt werden, in so weit er gut ist oder scheint. Das Thun und Lassen der Menschen, so wie es im wirklichen Leben vorkommt, gehört also weder völlig in die Reihe der Tugenden, noch völlig in die Reihe der Laster, sie sind vielmehr aus beiden zusammengesetzt und erhalten ihre Benennungen nach der Mehrheit.

§ 71. In so weit die Handlungen sittlich gut sind, haben sie physisch Gutes, d. h. Kraftäufserung, zur Absicht, zuweilen auch zur wirklichen Folge; letzteres vornehmlich, wenn ihre Handlungen nicht hintertrieben werden. An und für sich selbst sind sie nicht weniger Kraftäufserung des freiwilligen Wesens, in so weit dieses aus lebendiger Erkenntniss der Beweggründe thätig geworden ist; in so weit die Handlungen sittlich böse sind, findet das Gegentheil statt. Sie haben objective Krafthinderung zur vorsätzlichen Absicht, und, wenn diese nicht verhindert wird, auch zur wirklichen Folge; an und für sich sind sie

zwar Kraftäufserung des freiwilligen Wesens, aber nur in so weit ihnen Mangel und Einschränkung anklebt.

Sie sind entweder *dolus* oder *culpa*, entspringen entweder aus Mangel der Güte oder aus Mangel der Macht, haben entweder einen Fehler des Willens oder einen selbst zugezogenen Fehler der Erkenntniss oder des Vermögens zur Quelle. Wenn die Fehler der Macht der freiwilligen Ursache zu schulden kommen sollen, so müssen auch sie, wie bei einer andern Gelegenheit gezeigt worden, aus Fehlern des Willens entstanden sein. Alles sittliche Uebel hat also Willensfehler zur ersten ursprünglichen Quelle. Die Willensfehler aber entstehen aus nicht lebendig genug erkannten Beweggründen oder Mangel der Fertigkeit nach denselben zu handeln, daher ist alles sittliche Uebel eine Folge von Einschränkung und Mangel der Kraftäufserung.

§ 72. Das sittlich Böse kann nichts desto weniger sehr positive Wirkungen und Folgen haben, ob es gleich an und für sich selbst blofs aus negativen Ursachen entspringt, so wie überhaupt alle negativen Ursachen durch die Verbindung mit positiven Kräften auch positive Wirkungen erzeugen können. Tod, Krankheit, Finsterniss und Frost können zufälliger weise sehr positive Folgen haben, ob sie gleich an und für sich blofs negativ sind. Das Positive in den Wirkungen entspringt aus dem Positiven, welches in der Ursache mit dem Negativen verbunden ist; so ist Schmerz und Krankheit ein wirkliches Uebel, ob sie gleich aus der Krafthinderung, d. i. aus einer negativen Quelle entspringen; die Krankheit, in so weit sie in der Verhinderung einer oder mehrerer Verrichtungen des menschlichen Körpers oder in dem Mangel der Uebereinstimmung derselben besteht, und der Schmerz, in so weit die Seele durch einen allzuheftigen Eindruck an den sinnlichen Gliedmafsen verhindert wird, ihrem gewöhnlichen Laufe der Ideen zu folgen. Alles dieses bedarf zwar einer weitern Ausführung, wir setzen es aber hier als zugegeben voraus und schreiten unserer Absicht näher. Alle Realitäten und Kräfte der Dinge bedürfen einer Ursache sowohl zu ihrer Entstehung als zu ihrer Erhaltung und Fortdauer, sind Gegenstände des göttlichen Willens und werden durch seine Allmacht hervorgebracht und erhalten. Alle Mängel und Einschränkungen aber sind Nichtwesen, und bedürfen also blofs einer Nichtursache. Das göttliche Wesen ist also nicht *causa efficiens*, sondern blofs *causa deficiens*, nicht

hervorbringende, sondern bloſs nicht verhindernde Ursache derselben. Wenn sie also dem göttlichen Willen zuzuschreiben sind, so sind sie es nur in so weit, als der göttliche Wille sie nicht verhindert, d. h. in so weit er das Gegentheil derselben hervorzubringen nicht für gut befunden hat.

§ 73. Betrachten wir also die unermessliche Reihe wirklicher Dinge im Ganzen, so finden wir sie freilich aus Gutem und Bösem zusammengesetzt, und das letztere besteht zum Theil aus sittlichem, zum Theil aus physischem, zum Theil aus metaphysischem Uebel. Wenn aber aus dem Erfolge, weil diese Reihe wirklich geworden, mit völliger Gewissheit angenommen werden kann, dass keine andere Reihe möglich gewesen, in welcher der Uebel weniger hätten zugelassen werden können, so verschwindet von der einen Seite die Frage: warum diese oder jene Begebenheit sich nicht anders zugetragen habe. Das physische Uebel, welches durch den Zusammenhang der Dinge im Einzelnen wohl hätte verhindert werden können, würde im Ganzen gröſsere Unvollkommenheiten nach sich gezogen haben; denn das gänzliche Ausbleiben derselben war an und für sich unmöglich, weil erschaffene Dinge eingeschränkter Natur sein, d. h. mit metaphysischem Mangel verbunden sein müssen. Vom sittlichen Uebel kann das nämliche gesagt werden, die gänzliche Verhinderung desselben war bei metaphysisch eingeschränkten Wesen schlechterdings unmöglich, und aus dem Erfolge können wir mit Gewissheit behaupten, dass nicht weniger hat zugelassen werden können, dass ein mehreres nicht hat verhindert werden dürfen, wenn Gott nicht seinen Eigenschaften zuwider eine unvollkommenere Welt hätte hervorbringen wollen. Die erste Quelle alles Uebels liegt also in der ursprünglichen Einschränkung erschaffener Wesen. Alles Gute in der Schöpfung entspringt aus den von Gott erschaffenen und erhaltenen Kräften der Dinge und ihren Realitäten, die einzig und allein der Gegenstand des göttlichen Willens und seiner Allmacht haben sein können. Alles Uebel hingegen entspringt einzig und allein aus den Schranken erschaffener Wesen, die an und für sich unvermeidlich sind. Man kann sich ein Bild hiervon in den physischen Kräften der Körper vorstellen. Von der Bewegkraft, die eine physische Realität ist, entspringt die Bewegung und ihre Geschwindigkeit. Die Hindernisse und die Langsamkeit aber sind der Trägheitskraft zuzuschreiben, welche an und für sich zwar ein

privatives Wesen ist, durch die Verbindung aber von sehr positiven Folgen wird. Auf eine ähnliche Weise ist selbst in dem sittlichen Uebel oder in dem sittlichen Verhalten freiwilliger Wesen alles Thätige in den Erkenntniss- und Ausübungskräften eine Wirkung ihrer Realität, die von Gott erschaffen und erhalten wird, und also an und für sich gut. Das Böse in demselben erfolgt aus Mangel der Erkenntniss oder aus Mangel der Ausübungskräfte, ist ein vorsätzlicher Fehler der Güte oder ein selbst zugezogener Mangel an Macht und Fertigkeit. Beide aber sind als privative Wesen nicht erschaffen und werden als solche auch nicht erhalten. Gott kann also weder von ihrer Entstehung, noch von ihrer Fortdauer, weder als Haupt- noch als mitwirkende Ursache angesehen werden, und die Frage ist einzig und allein, warum er sie zugelassen hat? Seine Allmacht ist bloſs als nicht verhindernde, als zulassende Ursache derselben und ihrer Wirkungen, nicht aber als hervorbringende oder mitwirkende Ursache anzusehen; wenn aber die Verhinderung derselben, wie wir aus dem Erfolge und aus dem Dasein derselben mit Gewissheit erkennen, mit den göttlichen Eigenschaften nicht hat bestehen können, wenn die Zulassung derselben als eine nothwendige Bedingung hat statt haben müssen, ohne welche dieses allervollkommenste Weltall nicht hätte wirklich werden können, so ist die Vorsehung Gottes von allen Beschuldigungen frei, die ihr die Unvernunft macht. Gott bringt das Uebel weder als Haupt- noch als mitwirkende Ursache hervor. Seine Allmacht hat es weder geschaffen noch erhalten. Er hat es bloſs zugelassen, und dieses zu thun war vermöge seiner allerhöchsten Weisheit und seiner allerhöchsten Güte gleichsam eine sittliche Nothwendigkeit. Ohne Zulassung desselben würde er entweder gar keine Welt, oder wenigstens eine unvollkommenere als diese wirkliche ist, haben hervorbringen müssen, und dieses streitet offenbar mit seinen göttlichen Eigenschaften.

§ 74. Wir wollen es versuchen, diese allgemeinen Gründe auf einen besondern Fall anzuwenden, um zu sehen, in wie weit sie auch im Einzelnen hinreichen, die Schwierigkeiten zu heben, die der Vorsehung gemacht zu werden pflegen. Gesetzt, es habe einen Ruchlosen gegeben, der seinen Vater ermordet, um dessen Vermögen etwas früher zu besitzen, er habe sich hierauf seinen Begierden zügellos überlassen, sei von einer Ausschweifung in die andere, von einer Ruchlosigkeit in die andere verfallen, und habe endlich sein Leben, das aus einer Reihe von Verbrechen

und Schandthaten zusammengesetzt war, unter den Händen des Henkers oder in Verzweiflung durch einen grässlichen Selbstmord geendigt. Ob ein solcher Fall sich wirklich zugetragen oder nicht, thut hier nichts zur Sache. Genug, dass die Möglichkeit davon eingestanden werden muss, und ähnliche Fälle werden sich wahrscheinlicher weise auch zugetragen haben; lasset uns sehen, in wie weit der Mensch hier mit der Vorsicht hadern kann, und was die Vernunft zur Rechtfertigung der letztern vorzubringen habe.

§ 75. Wir finden hier ein Gewebe von Vorfällen und Begebenheiten, das aus bösen und guten mancherlei Art zusammengesetzt ist. Begebenheiten in der Körperwelt, so wie in der Welt der Geister, und in der letztern Abänderungen physischer und sittlicher Art in tausend mäandrischen Gängen verschlungen, deren Ausgang wir hier nicht absehen können. Dass Tod und Verwesung in der Körperwelt keine wahre Unordnung in der Natur sind, lässt sich leicht begreifen. Wenn ein zusammengesetzter Organismus dergestalt abgeändert wird, dass die Bewegungen der organischen Theile mehr zur Auflösung als zum Zusammenhange des Ganzen übereinstimmen, so sagen wir, der Organismus sei todt. Wird aber diese Beschaffenheit auch den Sinnen erkennbar, so nennen wir sie Verwesung. Nun sehen wir, dass die Natur unaufhörlich ihre organischen Wesen zerstört, um neue organische Wesen hervorzubringen, und diese hervorbringt, um sie wieder zu zerstören. Der ganze Lauf der organischen Natur ist Zerstörung und Erzeugung in beständiger Abwechselung. Wenn irgend eine Absicht in der Natur ist, so muss sie entweder erzeugen um zu zerstören, oder zerstören um zu erzeugen. Eins muss Mittel, das andere Absicht sein. Die Frage ist, welches ist hier Mittel und welches Absicht?

Sommer und Winter, Tag und Nacht, Schlafen und Wachen sind verschiedene Zustände, die unaufhörlich mit einander abwechseln. Auch hier entsteht die Frage, welcher Zustand ist Mittel, welcher Absicht? Es ist offenbar, dass das Thier nicht desswegen wache um zu schlafen, sondern vielmehr das Gegentheil. Das Thier muss zuweilen schlafen, wenn es seiner Bestimmung nach zuweilen wachen soll. Nur derjenige Zustand, in welchem mehr Realität, mehr Vollkommenheit, mehr Uebereinstimmung statt findet, nur dieser, sage ich, hat Beweggrund werden und zur Absicht dienen können. Der Zustand minderer Vollkom-

menheit hat dabei zwar als Mittel, ohne welche jene Absicht nicht zu erreichen gewesen, auch mitgenommen werden müssen. In so weit er aber mindere Vollkommenheit ist, hat er nicht selbst Absicht oder Beweggrund werden können. In der Abwechselung von Erzeugung und Zerstörung ist also unstreitig Erzeugung die Absicht der Natur und Zerstörung ein bloſses Mittel; oder vielmehr, es giebt gar keine wahre Zerstörung, es ist eine bloſse Verwandlung der Gestalten, ein Uebergang von Form zu Form, und die Zerstörung ist bloſs scheinbar. Dass Tod und Verwesung den menschlichen Sinnen unangenehm und zuweilen scheuſslich sind, rührt bloſs daher, weil die menschlichen Sinne in dieser Auflösung, in dieser Zerstörung der alten Formen noch das Werden, das Entstehen der neuen Gestalten nicht wahrnehmen. In dem Auge des Naturforschers, der sie mit seiner Vernunft wenigstens in dieser Rücksicht betrachtet, sind sie schon bei weitem so grässlich nicht, und mancher hat so viel Gewalt über seine Sinne, dass ihr Anblick in seinen Augen am Ende auch das sinnlich Unangenehme verliert, das ihnen natürlicher weise anklebt. In dem Auge des Allsehenden also sind Tod und Verwesung keine Zerrüttung, keine Unordnung, keine Zerstörung, sondern Uebergang von Gestalt zu Gestalt, Verwandlung von Form in Form, die in den Theilen Unvollkommenheit und Fehler zu sein scheinen, im Ganzen aber den höhern Regeln der Weisheit und Ordnung gemäſs sind. So viel von dem Bösen in der Körperwelt, deren Ordnung und Unordnung ohnehin nur in Beziehung auf empfindende und denkende Wesen zu wahren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten werden. Das Böse in den Empfindungen und Vorstellungen der Geisterwelt kommt dem Positiven schon näher. Alle Pein, Marter und Gewissensbisse, die der ruchlose Sohn empfunden, alle Qual und Schmach, die den unschuldigen Vater betroffen, sind nicht nur für sie selbst positive Uebel, wodurch sie unvollkommener und also auch unglücklicher geworden, sondern sie erzeugen auch bei den übrigen geistigen Wesen, die mit ihnen zu sympathisiren geschaffen worden, kränkende Empfindungen, die ihren Zustand verschlimmern. Ja in den Augen des Vernünftigen sind vielleicht die Wollüste und sinnlichen Vergnügungen, die der Bösewicht in dem Laufe seiner ausgelassenen Schandthaten genossen, noch kränkender und unausstehlicher, als die Martern, die darauf gefolgt sind.

§ 76. Wir haben im vorhergehenden gesehen, dass in der That

die Vernunft hier keinen Ausgang zu finden wisse, wenn der Tod entweder Uebergang zur Vernichtung oder zur ewigen Qual sein könnte. In dem ersten Falle ist das menschliche Leben zwischen Geburt und Tod eingeschränkt, eine Strecke, die gar wohl übersehen werden kann. Das ganze Labyrinth jedes einzelnen Menschen liegt uns vor Augen. Wir finden in dem Plane desselben keine Ordnung, nicht weil wir ihn nicht ganz übersehen, sondern weil in der That keine darin ist. Die Gänge desselben schlingen sich zwecklos durch einander, um eben so zwecklos da zu endigen, wo es am wenigsten soll. Die Entschuldigung, dass das Uebel in den Theilen zu der Vollkommenheit des Ganzen gehöre, will hier nicht befriedigen. Jedes empfindende und denkende Wesen ist ein System für sich, hat in dem Dasein sein eigenes Interesse, kann also ohne Ungerechtigkeit nicht leiden, damit einem andern wohl sei, nicht aus einer Unvollkommenheit in die andere übergehen, und am Ende vernichtet werden, damit das Ganze vollkommener werde.

§ 77. Folgt aber eine ewige Verdammniss auf dieses Leben, so ist die Schwierigkeit desto unauflösbarer. Sagt immer: der Mensch habe diese verdient, er habe sie durch den Missbrauch seiner Freiheit sich selbst zugezogen; die Gerechtigkeit Gottes sei es sich selbst schuldig, endlose Bosheit mit endlosem Elende zu vergelten: diese Ungereimtheit, zu welcher so manche Theologen ihre Zuflucht genommen, bedarf kaum einer Widerlegung. Ja, nach dem Systeme einer uns bekannten Religion ist sogar die Anzahl der Auserwählten nur sehr gering, und in Vergleich mit der Anzahl derjenigen, die von ewig her zur endlosen Qual bestimmt sind, fast von keinem Werthe; dafür haben auch einige derselben angenommen: in den übrigen zahllosen Weltkörpern gebe es eine unendliche Menge menschenähnlicher Wesen, welche nicht wie wir zur ewigen Verdammniss, sondern zur Glückseligkeit bestimmt sind. Leidiger Trost für uns arme Erdgeschöpfe, die wir blofs zum Leiden bestimmt sein sollen! Andere hingegen haben diese unermessliche Anzahl der Verdammten dazu dienen lassen, der geringen Anzahl der Auserwählten eine angenehme Augenweide zu verschaffen, sie sollen zur Belohnung für alles das, was sie in diesem Leben haben ausstehen müssen, zur Vergeltung, dass sie unter Elend und Jammer der Tugend treu geblieben sind, in jenem Leben die unermessliche Anzahl derer, die sie hier beneidet haben, unaussprechliche Marter leiden sehen, und sich an diesem Anblicke er-

götzen. — O! wahrlich, wer sich ein solches System zu seiner Beruhigung erfinden kann, ist nicht nur selbst ein tyrannisches, unempfindliches Geschöpf, sondern macht auch Gott zum ärgsten und menschenfeindlichsten Tyrannen. Es ist unbegreiflich, wie so viele und so weitläufige Werke für und wider diese unstatthafte Lehre haben geschrieben werden können, wenn man nicht auf die irrigen und zum Theil blofs missverstandenen Grundbegriffe zurücksieht, wodurch sie veranlasst worden sind.

§ 78. Nach unsern Grundsätzen hoffen wir allen diesen Schwierigkeiten auszuweichen, ohne zu dergleichen gewaltsamen Nothbehelfen unsere Zuflucht zu nehmen. So wie jedes Atom in der leblosen Natur, eben so ist jedes lebendige Wesen, jedes Ich in dem ganzen Weltall von unendlicher Dauer, und erfüllt in jedem Augenblicke seines Daseins eine Absicht der Vorsehung. Jedes wandelt seinen eigenen Lauf der Bestimmungen hindurch, und wird durch jede Bestimmung, die es erfüllt, zur nächsten Bestimmung befähigt, die es bestimmen soll. Indessen ist zwischen leblosen Dingen und lebendigen Wesen der Unterschied zu bemerken, dass jene, wie wir gesehen, blofs in Rücksicht auf lebendige Wesen vollkommen und unvollkommen genannt werden können. Keines derselben hat Bewusstsein, keines derselben erinnert sich des Vergangenen und erwartet das Künftige. Die lebendigen und vorzüglich die vernünftigen Wesen haben jedes seine eigene Selbständigkeit. Sie sind nur ihres eigenen Genusses wegen da, und machen jedes gleichsam seine eigene kleine Welt aus; wenn sie den Lauf ihrer Bestimmungen durchwandeln, so geschieht es nicht blofs in Rücksicht auf andere, sondern vorzüglich in Absicht auf sie selbst und ihre innere Selbständigkeit; auch sie erfüllen in jedem Augenblicke die Absicht der Vorsehung, aber sie erlangen eben dadurch einen Zuwachs an innerer Vollkommenheit.

Durch das, was sie unaufhörlich thun, bilden sie ihre Anlagen aus, erweitern ihre Fähigkeiten, und gelangen von Stufe zu Stufe, wie wir aus den Eigenschaften Gottes mit vieler Zuversicht erwarten können, ohne Ausnahme zur Glückseligkeit. Aber diese Glückseligkeit selbst besteht in keinem festen Ziele, sondern immer in der Fortschreitung; denn zufällige Wesen werden nie dasjenige ganz, was sie werden können, und ihre Glückseligkeit besteht blofs in der Annäherung.

§ 79. Das Schicksal eines jeden einzelnen Menschen umfasst also eine endlose Reihe von Bestimmungen, die kein Sterblicher ganz über-

sehen kann. Von dieser kleinen Welt kann man, so wie von dem grofsen Weltall, mit Zuverlässigkeit annehmen, dass die Vollkommenheit des Ganzen zuweilen Mängel und anscheinende Unvollkommenheit in dem Theile nothwendig machen kann. Geburt und Tod sind zwei Epochen in der Reihe der Bestimmungen, in welchen ihr Lauf einen ausweichenden Schwung zu machen scheint. Mit der Geburt aus dem Zustande schlafender Empfindungen, in welchem die meisten Fähigkeiten unthätig waren, auf die Bühne dieser sichtbaren Welt, in welcher sich alle Kräfte und Anlagen des Menschen auf eine wunderbare Weise entfalten. Und mit dem Tode? aus diesem aufgeblühten und emporstrebenden Zustande sicherlich nicht wieder zurück in jene kraftlose Unthätigkeit. Wenn eine solche Einrichtung, wie mancher vorgeben könnte, vielleicht dem Ganzen zuträglich wäre, so liefse sie sich doch nicht in Absicht auf die einzelnen selbständigen Wesen rechtfertigen, die an einen fernern Fortgang zu höhern Vollkommenheiten gleichsam einen gerechten Anspruch haben, die mit einem Worte in dem besten Zusammenhange der Dinge das Gute, welches sie hier durch Entwickelung erworben, nicht wieder auf ewig verlieren können; diese Gründe sind bei einer andern Gelegenheit weiter ausgeführt worden, und wir kehren hier zur Erklärung der physischen Uebel zurück, die in diesem Leben uns zu theil geworden sind. Uns haben nicht nur die Schmerzen, Martern und Qualen, die sich in dem Leben des unschuldigen Vaters und des ruchlosen Sohnes eingefunden, unangenehme Empfindung verursacht, sondern der Genuss der Wollust, des Vergnügens, der Ausschweifungen, denen sich der Sohn überlassen, hat uns fast noch beleidigender geschienen, und wir wollten untersuchen, was die Vorsehung dazu beigetragen, und in wie weit Gott als Haupt- oder mitwirkende Ursache dieses Uebels angesehen werden kann. Der Schmerz ist eine so heftige Empfindung des Gefühls, dass wir dadurch in unsern gewöhnlichen Vorstellungen gehemmt werden. In dem Sinnesorgane ist es allezeit eine wirkliche oder bedrohte Trennung des Stätigen im Nervengebäude, und in der Seele wird diese unmittelbare Empfindung unangenehm, weil sie Unvollkommenheit zum Objecte hat, und durch ihre Heftigkeit Hemmung des Ideenlaufs und also auch subjective Unvollkommenheit zur Folge hat.

§ 80. Man sieht hieraus, dass die Quelle dieses Uebels etwas blofs

negatives ist. Es liegt ein Mangel, eine Einschränkung zum Grunde, aus welcher das Uebel erfolgt. Die Trennung in der körperlichen Natur, die unsern Sinnen Auflösung scheint, ist an und für sich, wie wir oben gesehen, blofs Uebergang zu neuer Verbindung, also an und für sich kein wahres Uebel. Wäre die neue Erzeugung so unmittelbar mit der Trennung des Stätigen verbunden, dass ihr Uebergang unsern Sinnen bemerkbar wäre, so würde die Trennung des Stätigen unsern Sinnen nicht böse und also auch nicht unangenehm vorkommen: wir würden in der Trennung zugleich Bildung wahrnehmen, und also von dieser Seite Schmerz nicht Schmerz sein. Von der andern Seite ist es offenbar, dass die Hemmung des gewöhnlichen Ideengangs blofs menschlichem Unvermögen zuzuschreiben sei, dem Unvermögen, bei einem heftigen Eindrucke von aufsen den Lauf der innern Ideen zu verfolgen. Wäre die Vorstellungskraft des Menschen so eingeschränkt nicht, so würde auch der starke Eindruck in den sinnlichen Organen des Gefühls den Fortgang der Ideen nicht verhindern, und also abermals Schmerz nicht Schmerz sein. Man sieht also, dass der Schmerz, welcher an und für sich von positiver Beschaffenheit ist, gleichwohl aus einer negativen Quelle entspringt; alles, was die Kräfte des Leibes und der Seele bei Hervorbringung und Empfindung desselben thun, ist wirklich gut. Jede Kraftäufserung ist eine Realität, aber das Unvermögen, die Hemmung und Einschränkung der Kräfte, die dabei mit unterlaufen, machen den Schmerz zum Uebel. Nun haben wir gesehen, dass die wahren Kräfte der Dinge Gott zur hervorbringenden Ursache, so wie ihre Fortdauer und Aeufserung seiner Mitwirkung als erhaltender Ursache bedürfen. Die Einschränkungen dieser Kräfte aber bedürfen eigentlich weder der Hervorbringung, noch der Erhaltung; Gott hat also den Schmerz, in so weit er ein Uebel ist, weder hervorgebracht noch erhalten, aber doch zugelassen, da er doch vermöge seiner Allmacht, wie wir gesehen, hätte verhindern können. Eine gleiche Bewandtniss hat es mit dem Genusse schädlicher Wollüste. Ihr gegenwärtiger Genuss ist zuweilen bezaubernd, und in der That ist alles, was die Kräfte des Leibes und der Seele dazu beitragen, jetzt ein wirkliches Gut. Aber die Folgen können sowohl für den Leib, als für die Seele verderblich sein, für jenen, in so weit sie in dem Nervengebäude eine Ueberspannung hervorbringen, welche von der einen Seite die übrigen nothwendi-

gen Functionen stört und in Misstimmung setzt, von der andern Seite auch eine proportionirte Erschlaffung nach sich zieht, vermöge des allgemeinen Gesetzes aller organischen Naturen, in welchen auf Ueberspannung allezeit eine verhältnissmäfsige Erschlaffung erfolgt; in Absicht auf die Seele aber zieht das Uebermafs des Genusses in der Wollust die ganze Aufmerksamkeit der Seele an sich, unterbricht und schwächt die übrigen Functionen der Geisteskräfte, deren Harmonie zur Glückseligkeit so unentbehrlich ist. Es kränkt und beleidigt unsere sittliche Empfindung, den gegenwärtigen süfsen Genuss mit den Folgen desselben in einer solchen Disharmonie zu sehen, aber wie war dem Uebel abzuhelfen: entweder mussten die Folgen jedes Genusses so unmittelbar mit ihm verknüpft sein, dass auch die Sinne den Untergang des einen und andern wahrnehmen könnten, oder die Vernunft musste die Stärke der sinnlichen Ueberzeugung haben, und die schwächere entfernte Zukunft eben so wirksam sein, als der gegenwärtige Eindruck, oder das Nervengebäude musste die Einrichtung haben, dass die stärkste Erschütterung eines Theils desselben keine Zerrüttung im Ganzen hervorbrächte, und die Seele, diese müsste ihrerseits bei der heftigsten Anstrengung auf sinnlichen Genuss die Kraft besitzen, ihre übrigen Functionen ungestört verrichten zu können. Das Uebel also, das uns hier beleidigt, beruht abermals auf Mangel und Einschränkung der Kräfte, welche Gott, wie wir gesehen, nicht hervorgebracht, sondern blofs nicht verhindert hat. Die Kräfte und ihre Aeufserungen als Realitäten sind Gegenstände des göttlichen Willens und Wirkungen seiner Allmacht, die Einschränkungen und Mängel derselben blofs von ihm zugelassen, d. h. nicht verhindert worden. Wir sehen aber auch, was dazu gehört haben würde, wenn das Uebel des Schmerzes und der Wollust hätte verhindert werden sollen. Nur in einer ganz andern und von der wirklichen ganz unterschiedenen Einrichtung der Körper- und Geisterwelt hat dieses geschehen können, und die Frage ist nicht mehr, warum hat Gott diese Uebel nicht in der gegenwärtigen Welt verhindert, sondern warum hat Gott überall diese Einrichtung der Dinge gewählt und nicht lieber eine andere, in welcher diese Uebel weggelassen wären. Diese Frage setzt offenbar zum voraus, dass Gott unter allen möglichen Einrichtungen nicht die beste gewählt habe, dass eine andere möglich gewesen, in welcher die Realitäten mit weniger Einschränkung, und diese mit weniger

übeln Folgen hätten verbunden sein können. Wer sieht das Ungereimte in dieser Voraussetzung nicht ein!

§ 81. Aber in Absicht auf dieses Individuum, warum musste dieser Mensch elend sein, und warum mussten bei ihm Schmerz und Wollust so grausam durch einander wirken, damit das Ganze desto vollkommener sei? Wenn sein Wohl mit dem Besten des Ganzen so sehr streitet, kann er sich nicht mit Recht beklagen, dass gerade er der leidende Theil hat sein müssen? Ich antworte: die Frage erstreckt sich in's unendliche. Diesem Individuum ist, so wie allen übrigen Wesen, eine Laufbahn von Bestimmungen zu theil worden, die von ewiger Dauer ist. Aus dem Erfolge, weil eine solche Reihe von Bestimmungen wirklich geworden, können wir mit Gewissheit abnehmen, dass in dem Fortgange derselben mehr Glückseligkeit als Elend, mehr Fortschritt zu höherer Vollkommenheit als Rückgang zu Mangel und Unvollkommenheit sein wird. Mit dem Ganzen desselben ist also auch für dieses Subject selbst, wenn man sich so ausdrücken kann, mehr Gutes als Böses gesetzt und hervorgebracht worden. Die Frage also, warum ist sein Dasein seinem Nichtsein vorgezogen worden, beantwortet sich von selbst. Weil sein Dasein mehr Glückseligkeit als Elend enthält. Die Frage aber: warum ist dieses Elend nicht überall verhindert worden? läuft auf die vorher beantwortete Frage hinaus: warum hat Gott diese und nicht eine andere Einrichtung der Welt hervorgebracht?

§ 82. Wir haben hier noch das sittliche Uebel, den Vatermord nämlich, nebst seinen Quellen und Folgen zu betrachten. Was die Folgen betrifft, in so weit sie blofs physisch sind, so erhellt aus dem Erfolge, weil sie zugelassen worden sind, dass sie mit zu dem Plane des Besten gehört haben. Der Ruchloseste kann in seinem unsinnigsten Bestreben nicht vermeiden, dass seine Handlungen nicht die Absichten der Vorsehung erfüllen. Sein Vorsatz sei noch so böse, sobald der Erfolg zugelassen wird, so hat er mit zum Systeme der Absichten gehört und war ein Theil des Besten. Also nur die Handlung als sittlich betrachtet, als ein verkehrter Gebrauch der Freiheit, dieser ist es, von dem wir noch zu reden haben. Wir haben vorausgesetzt, dass der Vatermord geflissentlich begangen worden sei, dass der Sohn seinen Vater wohl erkannt habe, dass er bei dem vollen Gebrauche seiner Vernunft diese Abscheulichkeit mit Wissen und Willen begangen. Unstreitig muss er sie

in der Lage, in welcher er sich befunden, für gut gehalten haben, sonst würde er sich nicht dazu haben bestimmen können. Irrige Erkenntniss des Guten und Bösen war die Quelle des Verbrechens. Wie kam der Unglückliche zu diesem verkehrten Begriffe? Setzet, er habe falsche Erkenntnisse von Gott, Vorsehung und Bestimmung des Menschen, leugne die Unsterblichkeit, so wie die Bestrafungen und Belohnungen nach diesem Leben, glaube, der Genuss der Wollust sei das gröfste Gut des Menschen, die Befriedigung erlaubter oder unerlaubter Begierden sei die einzige wahre Glückseligkeit auf Erden, und es sei möglich, das Gewissen dermafsen durch Ausschweifung zu betäuben, dass es die Glückseligkeit, die er zu geniefsen sich vorgenommen, nicht vermindert. Aus allem diesen sei bei ihm das Resultat entstanden, dass der Besitz eines grofsen Vermögens sein einziges höchstes Gut, das einzige Mittel zu seiner Glückseligkeit sei, und wenn dieses auf keine andere Weise zu erreichen wäre, so sei der Vatermord selbst als begehrlich anzusehen. Diese abscheulichen Grundsätze haben wieder ihre Quellen und Ursachen, entweder in einer fehlerhaften Erziehung, in welcher vielleicht selbst der Vater nicht ganz unschuldig gewesen; vielleicht ein schädlicher Umgang mit ruchlosen Menschen, das Lesen üppiger Schriften, der öftere Genuss schändlicher Wollüste, wodurch sie bei ihm zu einem dringenden Bedürfnisse geworden sind, oder was sonst seine Vernunft gemissleitet haben kann, dass sie so weit von dem Wege der Wahrheit hat abkommen können. Man sieht hier abermals, dass die Quellen des sittlichen Uebels nicht in den Kräften der Dinge und ihren Realitäten, sondern in ihren Mängeln und Einschränkungen zu suchen sind. Diese sind von Gott weder hervorgebracht noch erhalten, sondern blofs als Bedingungen zugelassen worden, ohne welche dieses Weltall nicht hat das Beste werden können. Gott ist also auch hier weder einzige noch Mitursache des Bösen, er hat es in Rücksicht auf das Ganze nicht verhindern sollen, und die Frage ist blofs, in wie weit es der göttlichen Weisheit und Güte angemessen sei, dieses entsetzliche Uebel auch in Rücksicht dieses einzelnen Menschen nicht zu verhindern? Das Verhindern würde eine ganz andere Reihe von Bestimmungen hervorgebracht haben, würde aus diesem Einzelnen einen andern Theil des Ganzen gemacht haben, als er wirklich geworden ist, und die Frage ist blofs, ob ein solches Wesen, ob diese Folge und Reihe von Bestimmungen

überall hätte hervorgebracht werden sollen, ob durch dasselbe mehr Gutes als Böses gesetzt worden, ob dieser Mensch in der endlosen Fortdauer seines Daseins mehr Glückseligkeit als Elend zu genieſsen haben wird? Sobald dieses ist, so war die Zulassung des sittlich Bösen, ohne welche diese Reihe von Bestimmungen nicht hat zur Wirklichkeit kommen können, nicht nur sittlich erlaubt, sondern sogar sittlich nothwendig, und also der Weisheit und Güte Gottes höchst entsprechend. Dass aber in der endlosen Fortdauer eines jeden vernünftigen Wesens mehr Uebergang zur Vollkommenheit als Rückfall zur Unvollkommenheit, mehr Genuss als Leiden, mehr Glückseligkeit als Elend anzutreffen sei, dieses lässt sich durch Erfahrung weder leugnen noch bestätigen, und aus reinen Vernunftbegriffen oder *a priori* lässt es sich nicht anders, als durch Betrachtung der göttlichen Eigenschaften erkennen, aber nichts desto weniger mit der vollkommensten Gewissheit erwarten. Eine ewige Fortdauer, die mehr Elend als Glückseligkeit enthält, ein vernünftiges Wesen, das beständig mehr Rückfall als Fortschritt zur Vollkommenheit zu erwarten haben soll, ist zwar an und für sich nichts unmögliches; aber der göttlichen Weisheit und Güte würde es unangemessen sein, ein so zum Elend bestimmtes Wesen hervorzubringen. Dass es zur Vollkommenheit des Ganzen gehört habe, ist, so oft von der Hervorbringung eines vernünftigen Wesens die Rede ist, keine giltige Entschuldigung; denn dieses Wesen macht für sich gleichsam ein ganzes System aus, und wenn es Vollkommenheit befördert, so muss es eben dadurch vollkommener werden, und also glückselig sein.

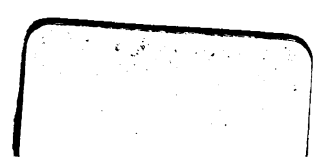
§ 83. Endlich verdienen noch einige Schwierigkeiten, die man sich über die Freiheit des Menschen zu machen pflegt, in Erwägung gezogen zu werden. Wir wollen sie so kurz als möglich aus dem Wege zu räumen suchen.

Das Vorhersehen Gottes ändert nichts in den freien Entschlieſsungen vernünftiger Geschöpfe, ob es gleich mit der vollkommensten Gewissheit von Ewigkeit her alles umfasst, wozu sich diese in aller Zukunft entschlieſsen und nicht entschlieſsen werden. Wenn jemand ein Schiff im vollen Laufe betrachtet und mit aller möglichen Gewissheit vorhersieht, dass so, wie der Steuermann den Lauf desselben richtet, es nothwendig auf der nächsten Sandbank scheitern und zu Grunde gehen muss, so hat sein Vorherwissen nicht den mindesten Einfluss auf die Unbesonnen-

heit oder Unwissenheit des Steuermanns. Er eilt nicht in seinen Untergang, weil jener es vorhergesehen, sondern jener hat vorhergesehen, wohin dieser zu eilen vorhat. Die höchste Gewissheit, mit welcher Gott künftige Entschliefsungen vorhersieht, ändert hier in der Sache nichts; auch hier erfolgen die Entschliefsungen nicht, weil Gott sie vorhergesehen, sondern Gott konnte sie vorhersehen, weil sie unausbleiblich und mit Gewissheit vorher bestimmt waren. Aber diese Gewissheit selbst, steht sie nicht der Freiheit im Wege? Indem ich zur Entschliefsung schreite, bin ich noch frei, hängt sie von mir selbst ab, da sie doch zum voraus ihre unausbleibliche Gewissheit hatte? Allerdings, so lange die Beweggründe, in so weit sie absichtlich sind und die Absicht von mir erkannt wird, auf meinen Willen wirken. Zur wahren Freiheit gehört nicht mehr, als dass die Vorstellung der Absicht zur wirkenden Ursache des Entschlusses werde. Nun kann kein Zwang auf den Geist des Menschen anders wirken, als vermittelst des Vorsatzes. Keine physische Gewalt kann den Willen des Menschen anders bewegen, als indem sie auf den Vorsatz des Menschen wirkt und seine Vorstellung vom Guten und Bösen abzuändern vermag; die Freiheit bleibt also ungekränkt, so lange der Mensch nach deutlich erkannten Absichten will und nicht will. Die Gewissheit dieser Entschliefsungen gehört also mit zur Freiheit und ist weit entfernt, ihr entgegen zu sein. Aber allerdings sind es nicht nur die äufsern objectiven Beweggründe, welche auf den Willen des Menschen wirken, sondern die innern subjectiven Gründe müssen mit in Erwägung gezogen werden; so kann der Mensch, indem er zur Handlung schreitet, allen äufsern Beweggründen zum Trotz sich gleichwohl zum Gegentheil entschliefsen, wenn er den Vorsatz hat, seine ungebundene Freiheit zu zeigen; dieser Vorsatz ist alsdann ein subjectiver Beweggrund, der die Gewissheit der Entschliefsung mit bestimmen hilft. Will man diese unausbleibliche Gewissheit auch Zwang und Nothwendigkeit nennen, so ändert man blofs die Bedeutung der Worte und hebt dadurch den Unterschied nicht auf, der in der Sache liegt. Eine andere Art der Nothwendigkeit ist es, welche aus den wirkenden Ursachen erfolgt, eine andere wiederum, die aus Beweggründen, aus deutlich erkannten Absichten, aus Erkenntnissgründen des Guten und Bösen hergeleitet werden muss. Jene wird durch keine Erkenntniss des Guten und Bösen modificirt, kann nicht zugerechnet werden, leidet durch Be-

strafung und Belohnung keine Veränderung; diese hingegen wird nicht nur der freien Ursache zugerechnet, sondern in so weit sie sich bloſs auf Erkenntniss des Guten und Bösen gründet, sind auch Strafen und Belohnungen auf sie von dem stärksten Einflusse.

§ 84. Alle diese Schwierigkeiten, die an und für sich schon erheblich sind, sind durch irrige Religionsbegriffe noch mehr vermehrt worden. Jede Partei hat den falschen Begriff ihrer Volksreligion in die Philosophie übertragen und dadurch unendliche Verwirrung angerichtet. Die Menschen haben sich von jeher an der Chimäre geweidet, dass es dereinst ein goldenes Weltalter gegeben, einen Zeitpunkt, da sie in der höchsten Unschuld frei von allen sittlichen und physischen Uebeln, und also vollkommen glücklich gelebt haben. Wie ist nun das Uebel in die Welt gekommen? Man gerieth auf den Einfall, ein grundböses Wesen anzunehmen, das am Bösen sein Wohlgefallen hat und den unschuldigen Menschen zum ersten Fehltritte verführt haben soll. Aus diesem ersten Fehltritte soll das ganze Heer von sittlichen und physischen Uebeln, alle diese Gräuel und Drangsale, unter welchen die Menschheit seufzt, eine natürliche Folge gewesen sein. Um die Wege Gottes zu rechtfertigen, sagte man, der Mensch habe sich alle diese Uebel selbst zugezogen. Man setzte den Schöpfer mit seinem Geschöpfe in eine Art von Zweikampf; der Mensch hätte Gott erzürnt, aufgebracht, beleidigt, sei von seiner unendlich strengen Gerechtigkeit verworfen und zur ewigen Verdammniss bestimmt worden; nach diesem ersten Sündenfalle sei der Mensch zu allem Guten untüchtig und ein grundböses Wesen geworden, das zu keiner sittlich guten Entschlieſsung mehr Kraft habe. Soll er gerettet werden, so muss eine aufserordentliche Wirkung der Gnade, eine übernatürliche Einwirkung Gottes hinzukommen, welche die Fähigkeit zum Guten in ihm erzeugt. Auch diese aufserordentlich wirkende Gnade wird sehr oft und zwar bei den meisten Menschen durch die Widersetzlichkeit ihrer verderbten Natur vereitelt und erlangt nur gar selten ihren Endzweck. Man sieht die groſse Verwirrung, die aus der Verbindung dieser populären Begriffe mit der Philosophie hat entstehen müssen, und die Hypothesen und Meinungen, zu welchen sie Anlass gegeben, sind unzählig. Jede Hypothese ist zu einer besondern Religionspartei gediehen, die sich auch wirklich in's unendliche vervielfältigt haben, jede derselben hat alle übrigen verketzert, und, wenn sie Macht dazu hatte,

auch verfolgt, Der Gottheit wurde bald zu viel, bald zu wenig Einfluss auf das Schicksal der Menschen eingeräumt, bald war Gott Mitschuldner in allem Bösen, was auf Erden geschieht, bald war die freie Entschliefsung des Menschen selbst dem Zwange, bald dem puren Geradewohl zugeschrieben. Unendlich sind die Subtilitäten, leeren Distinctionen und falschen Wortverdrehungen, zu welchen man seine Zuflucht genommen, um aus diesem Labyrinthe einen Ausweg zu finden. Aber ihr sucht diesen Ausweg vergebens, so lange ihr dieses Gemengsel von bildlichen Religionsbegriffen mit philosophischen Spitzfindigkeiten zu verbinden sucht, so lange ihr nicht die bildlichen Religionsbegriffe auf ihrem Werthe beruhen lasst und den reinen Weg des Menschenverstandes geht, der allein uns hier einiges Licht gewähren kann.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.